Miguel Ayuso

La constitución cristiana de los Estados



Ediciones Scire
Colección *De Regno*
nº 4

MIGUEL AYUSO

LA CONSTITUCIÓN CRISTIANA DE LOS ESTADOS

Colección *De Regno*
4

Ediciones Scire
Barcelona 2008

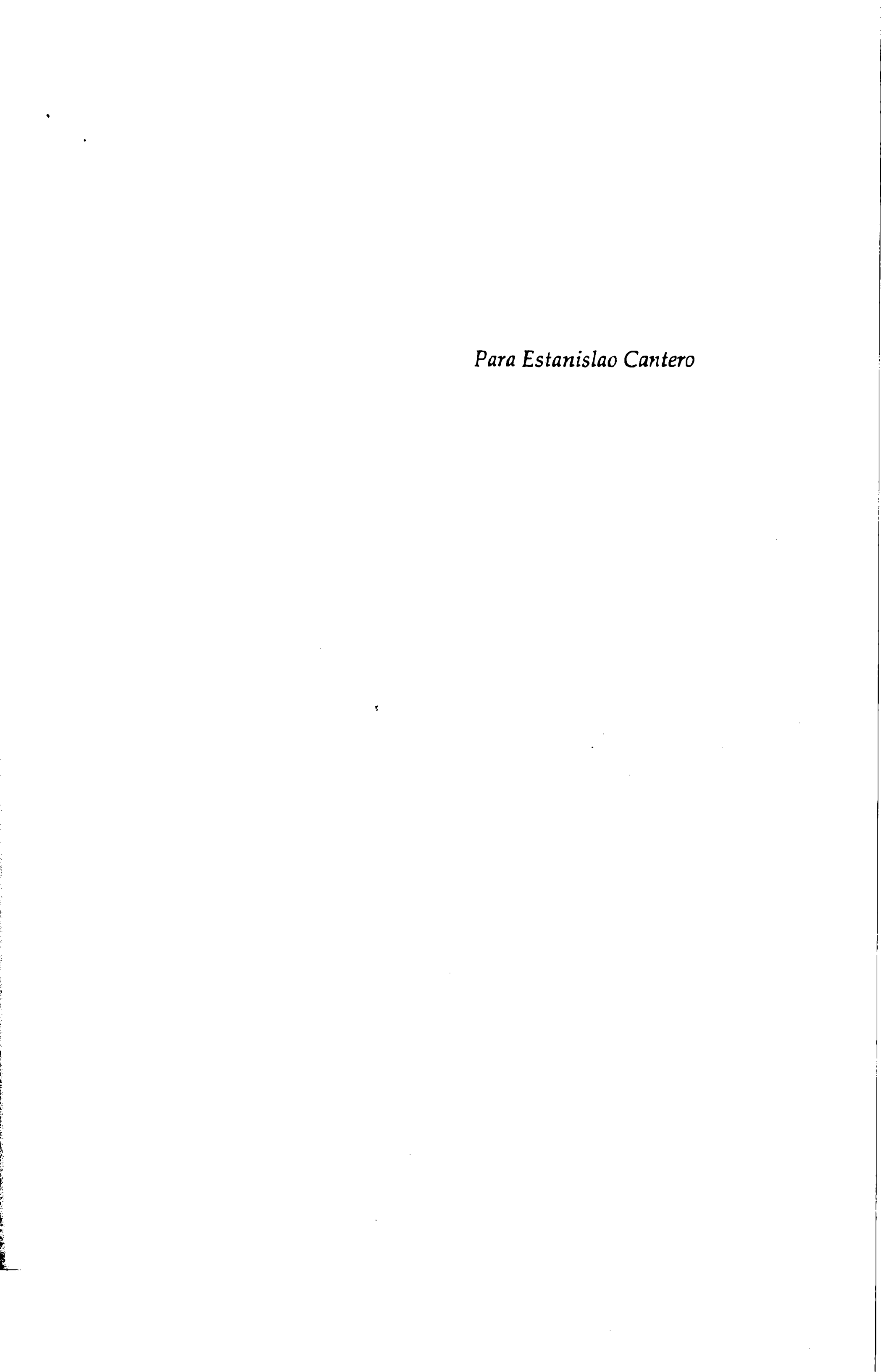
Ediciones Scire, S.L.
Barcelona, 2008.
Colección *De Regno*, nº 4
Director: Miguel Ayuso

ISBN: 978-84-936642-1-3

Depósito Legal: B-39275-2008 U.E.
Printed in Spain
Printed by Publidisa

LA CONSTITUCIÓN CRISTIANA DE LOS ESTADOS

MIGUEL AYUSO



Para Estanislao Cantero

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Al doblar el cabo del año 2000, una revista polaca llamada *Christianitas* realizó una encuesta sobre la importancia de los hechos acaecidos en el último trecho del siglo XX. Me permito recuperar ahora lo sustancial de mis respuestas de entonces porque introducen muy bien lo que quisiera transmitir en las páginas que siguen.

A mi juicio, entre todas las numerosas y graves transformaciones que se han producido en los últimos decenios y que amenazan con influir en los sucesivos, merece destacarse la fragmentación de la tradición católica, que la pone en trance de desaparición. Lo que está en juego es, así, toda una civilización, lo que hemos llamado la civilización cristiana, fagocitada por la hegemonía liberal. Vayamos por partes.

En primer lugar, debe recordarse que cuando hablamos de tradición católica no estamos refiriéndonos sólo a una tradición intelectual, ni siquiera a una completa visión del mundo, sino a una civilización. Un distinguido historiador, Salvador Minguijón, escribió estas líneas luminosas a propósito de la esencia doctrinal del tradicionalismo: "La estabilidad de las existencias crea el arraigo, que engendra dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en saludables instituciones, las cuales, a su vez, conservan y afianzan las buenas costumbres". En mi libro *Koinós* (Madrid, 1998), dedicado al pensamiento de Rafael Gambra, que las citaba con frecuencia, puede encontrarse alguna ampliación al respecto, encuentro que significativa, toda vez que la característica diferencial del tradicionalismo es-

pañol respecto de otros ha sido su pureza doctrinal (ya que la tradición filosófica tomista nunca se perdió en la península ibérica) y su encarnación existencial (en buena medida a causa del empeño aglutinado por una dinastía a través del llamado "carlismo"). Piénsese, por contraste, principalmente en el francés —por no salir del ámbito latino— que vino tarado por el absolutismo; pero en otro orden la comparación vale también para el inglés, donde queda reducido a conservatismo, de resultas de que la revolución suavemente se hizo orgánica, o el alemán, tan vinculado al romanticismo, y aun el polaco, inescindible del nacionalismo.

Esto es, la tradición católica implicaba costumbres, instituciones e ideas. Igualmente, las transformaciones ideológicas revolucionarias condujeron primero a la fractura de las instituciones, que a su vez arrastró generalizadamente la de las costumbres. Y la resistencia a la revolución progresivamente fue quedando en el ámbito de las costumbres, que, al no contar con el sostén institucional, fueron también quebrándose, resistiendo sólo el reducto de las ideas. Unas ideas, progresivamente más depuradas cuanto más se aislaban en el cenáculo de los "militantes" o de los "tradicionalistas conscientes". Este es el proceso de conversión (desnaturalización) de un tradicionalismo cabal en algo semejante a una *société de pensée* o, en el mejor de los casos, en un *ghetto* de familias en medio de las ruinas.

Pero es claro que una tal situación viene marcada por el equilibrio inestable. Pues el resto de familias con dificultad va resistiendo la presión exterior, al tiempo que el agregado ideológico, aislado, tiende a fragmentarse, perdiendo el signo de unidad de toda tradición, de toda civilización. Hoy es muy frecuente encontrar defensas de la moral sexual y familiar más tradicional por los

mismos grupos que contribuyen a sostener una política que progresivamente hace imposible el mantenimiento de esa moral. Otros defienden la tradición litúrgica despreocupados de la tradición política. Algunos por fin reivindican pedazos de la cosmovisión tradicional de modo "ideológico", a veces "conservador", otras "revolucionario". La consecuencia es desoladora para quienes quieren seguir recibiendo "la buena noticia" en el seno de la civilización que ésta engendró entre nosotros. Porque es imposible inculturar el cristianismo en la civilización moderna y sus versiones actuales, sea la "fuerte" tecnocrática y prometeica (que cabría llamar hipermoderna), como la "débil" deconstructiva y nihilista (que podemos llamar propiamente postmoderna). También aquí puedo remitir a los desarrollos que he dejado, sobre todo en clave política, desde el decenio de los ochenta del siglo pasado, organizados a partir de mi libro *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo* (Madrid, 1996).

En esta situación, la coyuntura empuja a muchos a salvar lo que se puede de un viejo navío naufragado. Mientras otros se esfuerzan por recordar que los despojos que van a la deriva pertenecieron a un buque cuyas dimensiones, características, etc., es dable conocer. Y todo debe hacerse. Pero lo que no puede olvidarse es que sin el acogimiento de una civilización coherente todos los restos que se salvan, de un lado, están mutilados, desnaturalizados, y —de otro— difícilmente pueden subsistir mucho tiempo en su separación. Así la clave no puede hallarse sino en la incesante restauración-instauración (¿cómo no recordar el memorable texto de San Pío X?) de la civilización cristiana, que además no podrá ser ajena —exigencias de la *pietas*— de la Cristiandad. La sustitución del ideal de Cristiandad por

el de una laicidad pretendidamente no laicista, según el paradigma del "americanismo", no solamente quiebra la continuidad (por lo menos en el lenguaje) del magisterio político de la Iglesia, sino que se muestra peligrosamente equívoca y gravemente perturbadora, al poner a los católicos ante la contradicción de una democracia aceptada como cuadro único de la convivencia (en puridad coexistencia) humana, pero inaceptable como fundamento del gobierno. Democracia "real" con la que con la que necesariamente ha de terminar chocando la Iglesia; aunque, al retorcer hechos y argumentos buscando el acomodamiento, no llegue a rearticularse el derecho público cristiano.

Ahí enlazamos precisamente con la obra de apostolado cultural y político que los defensores de la tradición católica en España tienen delante. Los principales influjos doctrinales y prácticos que han marcado la vida del tradicionalismo en la segunda mitad del novecientos, como Eugenio Vegas y su estela de la revista madrileña *Verbo*, o Francisco Canals con la barcelonesa *Cristiandad*, o los intelectuales carlistas como Rafael Gambra o Elías de Tejada, coincidieron siempre no sólo en la defensa de la unidad católica de España sino también en el rechazo de la postura liberal-católica y demócrata-cristiana, ejemplificada en su día en la figura de Ángel Herrera y su asociación de propagandistas, pero andando el tiempo no menos en los movimientos que han vivido su momento de éxito tras la fragmentación de las estructuras eclesiásticas de resultas del II Concilio Vaticano. El correr del tiempo ha agravado, es cierto, la situación de lo que queda de la civilización cristiana, de modo que muchos pueden verse por lo mismo tentados de acudir a taponar las brechas que parecieran más urgentes en compañías que se dirían

más aptas para la misión. Sin reparar que esas brechas se han producido precisamente en buena medida por no haber atajado, antes al contrario, por haber secundado, las doctrinas y las políticas opuestas a la Tradición española. Y que ésta no se concibe sin la unidad católica. Álvaro d´Ors lo dijo: "Nuestro pensamiento tradicionalista, si abandonara sus propios principios y abundara en esa interpretación absolutista de la libertad religiosa, incurriría en la más grave contradicción, pues la primera exigencia de su ideario —Dios, Patria, Rey— es precisamente el de la unidad católica de España, de la que depende todo lo demás".

Este libro no está, pues, acabado. Por lo dicho, difícilmente podría estarlo. Muy modestamente pretende tan sólo subrayar —como dirían los franceses— *à plusieurs réprises*, casi obsesivamente, esa idea central. Para ello ayunta materiales de distintos tiempos, a partir de los años ochenta, y también variadas procedencias, que han sido revisados al fin de evitar, de un lado, reiteraciones excesivas, y de completar —por otro— el panorama según los cambios de los tiempos. La conclusión quiere, al tiempo, servir de síntesis. Por eso casi todas sus afirmaciones fuertes aparecen en alguna otra de las páginas anteriores.

CAPÍTULO 1

RELIGION Y SOCIEDAD

1. Introducción.

El fenómeno de la secularización, que marca nuestra época, es, en puridad, un fenómeno localizado temporal y geográficamente. Tiene lugar a partir de la Edad moderna, desarrollándose en la contemporánea, y afecta —en lo principal— a las naciones del llamado Occidente y por reflejo a las occidentalizadas, camino por el que se ha ampliado su eficacia, hasta hacerse casi planetario, aunque no dejen de apreciarse excepciones bien notables. Sin embargo, el repaso de la historia nos muestra a lo largo de sus anales una constante diversa firmemente asentada.

En los pueblos precristianos, en primer lugar, era impensable la disociación de lo político y lo religioso, al estar los dioses identificados —hasta la exclusividad— con las colectividades concretas. De modo tal que sólo a sus miembros alcanzaba su amparo y protección. La religión, concebida en estos términos, era una virtud política —la impiedad, por el contrario, el más grave de los delitos políticos—, pues al honrar a los dioses se reconocía el principio sobre el cual se levantaba la unidad de la ciudad[1].

Por eso, cuando comenzaron a declinar las antiguas creencias, no aparecía en su reemplazo nada que tuviese la misma fuerza unificadora, y aun en nombre del

[1] Juan Antonio Widow, *El hombre, animal político*, Santiago de Chile, 1984, pág. 63.

interés común —desde luego mucho más etéreo y con menor carácter vinculante— la ciudad defendía lo que quedaba de la piedad de los antepasados. Esa es la compacidad —según la terminología de Eric Voegelin— de la experiencia religiosa y política de la antigüedad[2]. Y ahí radica también la explicación de las tensiones presentes en Sócrates o Cicerón entre la filosofía política y la moral. Sócrates frente a la Asamblea[3] —la autoridad de la filosofía en pugna con la de Atenas— o, mejor aún, Cicerón viviendo la oposición entre los dictados de la razón y los de la *pietas*[4], representan la verdad que es la ley natural y su contrapunto de la verdad en que la sociedad cree y fundamenta sus últimos comportamientos.

2. Cristianismo y política a través de la historia.

El cristianismo sustituyó a las antiguas religiones como principio de unidad civil. Pero el cambio fue mucho más intenso que una simple alteración o mutación de divinidades. La religión cristiana, como esencialmente distinta de las paganas, había de tener un sentido también distinto como principio —dotado así de origen religioso— de unidad política. Al igual que el Dios cristiano no iba a admitir competencia con otros dioses particulares y como la salvación que Cristo había conquistado no era colectiva y temporal sino personalizada y trascendente.

2 Eric Voegelin, *The new Science of Politics*, Chicago, 1952, cap. III.

3 Wilmoore Kendall, *Contra mundum*, Nueva Rochele, 1971, págs. 149 y ss.

4 Wilmoore Kendall-Frederick D. Wilhelmsen, *Cicero and the Politics of Public Orthodoxy*, Pamplona, 1965.

El cristianismo, en cambio, no queda sustraído a las exigencias del orden natural. No sólo propone el cultivo de las virtudes teologales sino que también encarece la práctica de las virtudes naturales o morales. El orden natural —se ha podido escribir resumiendo la posición clásica de la filosofía tomista— no es una especie de base sobre la cual se deposita algo que le es ajeno, sino que es él el que se sobrenaturaliza, sin perder absolutamente ninguna de sus propiedades. *Gratia naturam supponit*. Lo sobrenatural se eleva desde lo humano y encarna en lo natural[5]. De modo tal que las cosas del cielo presentan para cada uno de los hombres un rostro humano, una ternura heredada, una esperanza transmitida.

Charles Péguy lo expresó en unos versos marmóreos de *Eva*, que han quedado como ilustración poética de la filosofía cristiana tradicional, que abre sus brazos al dogma de la Encarnación:

"Car le surnaturel est lui-même charnel
Et l'arbre de la grâce est raciné profond
Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond
Et l'arbre de la race est lui-même eternel.
"Et l'eternité même est dans le temporel
Et l'arbre de la grâce est raciné profond
Et plonge dans le sol et touche jusqu'au fond
Et le temps est lui-même un temps intemporel.
"Et l'arbre de la grâce et l'arbre de nature
Ont lié leurs deux trocs de noeuds si solennels,
Ils ont tant confondu leurs destins fraternels

[5] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 1, 8 *ad* 2. Cfr. Jesús García López, "Verdad racional y orden natural en el reino de Cristo", *Cristiandad* (Barcelona) nº 644-645 (1984), págs. 451 y ss.

Que c´est la même essence et la même stature.

....

"C´est le même destin qui court dans les deux chances
Et c´est la même mort qui meurt dans les deux morts
Et c´est le même effroi qui court dans le deux trances
El la même bonace au sein de ces deux ports

....

"El l´arbre de la grâce et l´arbre de nature
Se sont liés tous deux de noeuds si fraternels
Qu´il sont tous les deux âmes et tous les deux charnels
Et tous les deux carène et tous les deux mâture
"Et tous les deux crées et tous deux créature
Et tous les deux vaisseaux sur le même Ocean
Et tous les deux armés de la même armature
Et tous les deux berceaux sur le même néant

....

"Et l´un ne périra que l´autre aussi ne meure.
Et l´un ne survivra que l´autre aussi ne vive.
Et l´un ne restera que l´autre ne demeure
Et l´un ne passera sur la supreme rive"[6].

[6] Charles Péguy, *Morceaux choisis: Poésie*, 68ª ed., París, 1927, págs. 176 y ss. Esta es la versión castellana de José Luis Martín Descalzo y José Jiménez Lozano, en Charles Péguy, *Palabras cristianas*, 5ª ed., Salamanca, 1982, págs. 132-133: "Lo sobrenatural es a la vez carnal, / y el árbol de la Gracia arraiga en lo profundo, / y penetra en el suelo hasta llegar al fondo / y el árbol de la raza es él mismo eternal. Y la eternidad misma está en lo temporal / y el árbol de la Gracia arraiga en lo profundo / y penetra en el suelo hasta llegar al fondo / y en verdad es el tiempo un tiempo intemporal. Y el árbol de la gracia y la naturaleza / han ligado sus troncos con nudos tan solemnes, / han confundido tanto sus destinos fraternos / que el mismo jugo tienen y la misma estatura (...). "Es el mismo destino el que en ambos se juega, / es ya la misma muerte la que en los dos se muere / idéntico es el miedo de las dos agonías / y la misma bonanza que hay en los dos puertos (...). Y el árbol de la Gracia y la naturaleza / se han atado los dos con nudos fraternales, / y ya son los dos casco, los dos arboladura, / y ya son los dos alma y son los dos carnales. "Y son los dos creados y los dos

Por lo que la unión de lo religioso y lo político, que va tomando forma con la *civitas christiana*, no sólo consiste "en un reconocimiento de la dependencia de la sociedad respecto de Dios, en cuanto es su máximo legislador y protector, sino en la búsqueda del bien común natural en cuanto ordenado al bien común sobrenatural, del cual es distinto pero inseparable"[7].

En una síntesis muy apretada, la historia del cristianismo en sus relaciones con la política comprende tres fases, al tiempo que una cuarta, indecisa, estaría desde hace algunos decenios esbozándose[8]:

a) La primera, que va de la muerte de Cristo a (para entendernos) Constantino, se caracteriza por la incomunicación entre ambos polos. No podía ser de otro modo, pues el núcleo de creyentes apenas pasaba de un *pusillus grex*. Pequeña comunidad que, además, se movía por la espera escatológica de una Parusía inminente, y que sólo ante el desmentido de los hechos evolucionó hacia una escatología de la perfección transhistórica y sobrenatural[9].

criaturas / y los dos son bajeles por el mismo océano, / y los dos están armados con la misma armadura / y los dos son cunas sobre la misma nada (...). Y no morirá el uno sin que el otro no muera, / ni saldrá a flote el uno sin que el otro se salve, / ni llegará uno de ellos a la orilla suprema / sin que realice el otro idéntico viaje".

[7] Juan Antonio Widow, *op. cit.*, pág. 63.

[8] Louis Salleron, "Cristianismo y política", *Verbo* (Madrid) nº 99 (1971), págs. 895 y ss.

[9] Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, Munich, 1929. Mucho tendría que decir aquí, matizando los términos de esa afirmación, la escuela de teología de la historia del padre Ramón Orlandis, S. J, continuada por el profesor Francisco Canals, o la de los (respectivamente chileno y argentino) padres Osvaldo Lira y Leonardo Castellani. Baste la cita del primero, *Pensamientos y ocurrencias*, Barcelona, 2000.

En estas circunstancias de marginalidad, y con la tentación de indiferencia respecto de todo lo que atañe al momento presente, no se trata de "participar" en la vida pública, sino de "obedecer" las leyes, como acredita la teología paulina[10].

b) Con la conversión de Constantino y el Edicto de Milán (313), en puridad algo después con el Edicto de Tesalónica (380) de Teodosio, pues aquél sólo marca la tolerancia tras la persecución, se inaugura una segunda fase, en la que el cristianismo pasa a ser religión oficial. En esta situación, hoy tan denostada por "triunfalista", que se extiende durante cerca de mil años, el principal problema de la Iglesia es distinguir —pero no para "separar", sino para "unir"— sus competencias de las de la comunidad política, lo espiritual de lo temporal. Porque el verdadero peligro en una sociedad cristiana, como lo fue la que estamos describiendo, es la teocracia. A la que si pudieron ceder en ocasiones algunos eclesiásticos con su conducta, no dejó nunca de contemplarse como errónea por la doctrina de la Iglesia[11].

c) La Revolución francesa da inicio al tercero de los períodos, en el que la persecución —vestida de neutralidad o campante, según los momentos— del Estado va a desarrollarse en grados diversos según los países, para desembocar en la secularización general de la sociedad. Es una época en la que el poder social de la Iglesia retrocede constantemente: pierde, por de pronto, su poder temporal en Italia; después la mayoría

[10] Alvaro d'Ors, *Ensayos de teoría política*, Pamplona, 1979, págs. 193 y ss.

[11] Frederick D. Wilhelmsen, "La teocracia, un doble truco", *Verbo* (Madrid) nº 191-192 (1981), págs. 71 y ss.

de las zonas de poder de hecho en las instituciones y, finalmente, su influencia sobre la legislación en materia de familia y costumbres.

3. Un escolio sobre el designio revolucionario.

En la evolución histórica que en trazos resumidos estoy presentando aparece obligada una consideración más detenida de la Revolución francesa. Pues resulta de la máxima importancia para la formación de lo que se ha llamado la doctrina social de la Iglesia.

Hace años, un conocido escritor católico, recapitulando unas reflexiones sobre la política francesa, escribió que el *limes*, la frontera o la línea de demarcación que separa la izquierda de la derecha, lo que en el concreto contexto significa más bien la Revolución de la contrarrevolución, no concierne a la fe cristiana en sí misma, sino a la principal obra temporal de la fe: la Cristiandad[12].

Demasiados conceptos para pocas líneas, y aun excesivos términos en absoluto unívocos, más bien equívocos, parece prudente —si buscamos ser entendidos— esclarecer los primeros y precisar los segundos.

A comenzar por la vidriosa referencia a la derecha y la izquierda. Porque el autor al que me he referido incluye su afirmación en el cuadro de una presentación sin contemplaciones de la dialéctica —moderna, el viejo Aristóteles no tiene aquí nada que ver— en la política actual, encontrando en su corazón el juego derecha-

[12] Jean Madiran, "Notre politique", *Itinéraires* (París) nº 256 (1981), págs. 3 y ss., al que sigo.

izquierda como forma de lucha política inexistente antes de 1789, en el que la iniciativa siempre corresponde a la izquierda, como que es ella la que lo establece y domina, en su provecho, claro está, para lo que designa como derecha —en una suerte de *hoc volo, sic iubeo* soberano— aquello a lo que quiere oponerse. En el origen de la distinción hay, pues, un acto de pura voluntad, que la instituye, y además no simplemente como derecha e izquierda, sino propiamente como izquierda contra derecha[13].

Si observamos, pues, en el cuadro de las tendencias intelectuales y espirituales cuál de ellas no es invención de la izquierda, ya que existía antes que ella y no puede ser de ella, no damos sino con el espíritu cristiano: es la tradición católica, es la civilización cristiana. La conclusión aparente, aunque sofística, sería creer que el cristianismo es entonces de derecha, lo que —a su vez— es bien distinto a que sea arrojado a la derecha por la izquierda. De ahí que sea falsa la percepción extendida entre los católicos modernos de que no ser considerados de derecha por la izquierda es la prueba indispensable de no ser "de este mundo", y por tanto, de fidelidad a la buena nueva: así, en vez de separarse del mundo a la llamada de Dios, los cristianos de hoy se separan de la derecha al reclamo de la izquierda[14].

[13] Id., *La droite et la gauche*, París, 1977, capítulos I y II.

[14] El profesor Francisco Canals ha escrito frases muy atinadas sobre "la derecha como rectitud política", a partir de un texto de la Escritura que pudiera parecer, en una consideración superficial, contiene afirmaciones contradictorias: "No te desvíes ni a derecha ni a izquierda: aparta tu pie del mal. Porque conoce el Señor los caminos de la derecha, y los de la izquierda son perversos" (*Prov.*, 4, 27). Donde, en realidad, hay que tratar alejarse de los desastres espirituales fruto de todos los izquierdismos, pero sin por ello atribuir al hombre mismo lo que sólo procede de la gracia de Dios. Cfr. *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, págs. 53 y ss.

Pero fuera de la izquierda no está sino el cristianismo. Que está, valga la provocación, a la derecha de la extrema-derecha, pues toda la política moderna, incluida la extrema-derecha, está herida de una inclinación izquierdizante. Por eso debe situarse a la derecha de toda la política moderna, que está toda ella a la izquierda, a la izquierda de lo que Pío XII llamaba "valores absolutos" —con expresión que en verdad no me gusta, a cuenta de connotada filosóficamente en cierta dirección por causa de la referencia a los "valores"[15]—, como la ley moral natural que fundamenta el derecho: cuando se está plenamente en regla con la ley natural no hay nada ni nadie que esté más derecho, no hay nada ni nadie a su derecha.

Aparece así, en segundo lugar, la conexión de izquierda y derecha con revolución y contrarrevolución. Pero comencemos, también aquí, por fijar el concepto de revolución, referente obligado del que nos disponemos a tratar en su esencia. Por encima de sus significados etimológico y gramatical, en cuanto que nombre sustantivo común, ha destacado su acepción histórica como nombre sustantivo propio asociado a la pretensión de subvertir y destruir el orden natural y divino[16]. En esto consiste *la Revolución*, que no es simplemente *una revolución*. Y en ello aparecen de acuerdo, unánimemente, tanto sus secuaces como sus adversarios, incluido el magisterio pontificio.

[15] Cfr. Miguel Ayuso, "Valores, pluralismo y comunidad política", *Verbo* (Madrid) nº 455-456 (2007), págs.

[16] Juan Vallet de Goytisolo, "En torno a la palabra Revolución", *Verbo* (Madrid) nº 123 (1974), págs. 277 y ss.; Michele Federico Sciacca, "Revolución, conservadurismo, tradición", *Verbo* (Madrid) nº 123 (1974), págs. 283 y ss.

No sería difícil, por tanto, ilustrar con textos bien expresivos lo asentado de tal uso lingüístico, desde el de André Malraux[17], comenzando por los secuaces, hasta el de (si pasamos ahora a los enemigos) Albert de Mun[18], pasando por los abundantes de Pío VI y sus sucesores[19].

Sin embargo, no porque esta pretensión sea de todo tiempo —ha sido ligada especialmente con la Reforma protestante, aunque sería dable retroceder en el tiempo en busca de antecedentes que sólo contribuirían a difuminar aún más la especificidad del fenómeno revolucionario— hay que dejar de proseguir en el esfuerzo elucidador. Así, en el "proceso revolucionario", cabe resaltar la trascendencia de la Revolución francesa o, si se quiere, de las ideas que la pusieron por obra y que luego a través de ella se expandieron. Pues supuso el ensayo de una acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones políticas. Es decir, "la puesta en plural del pecado original"[20], el pecado original de las comunidades políticas. A partir de ese momento, la herejía deja de ser patrimonio de unos reducidos y exclusivos cenáculos. La herejía se torna social, política: tiene sus

[17] André Malraux, *L'Espoir*, París, 1937: "La révolution joue, entre autres rôles, celui que joua jadis la vie éternelle" (Le Manzanares, I, 7).

[18] Albert de Mun, *Ma vocation sociale*, París, 1908: "La Révolution n'est ni un acte, ni un fait, elle est une doctrine sociale, une doctrine politique, qui prétend fonder la société sur la volonté de l'homme au lieu de la fonder sur la volonté de Dieu... La Contre-Révolution, c'est le principe contraire, c'est la doctrine qui fait reposer la société sur la loi chrétienne" (cap. III, *"La Contre-Révolution"*).

[19] Cfr. Jean Ousset, *Pour Qu'Il Regne*, versión castellana, Madrid, 1961, págs. 119-123. También, Thomas Molnar, *The Counter Revolution*, versión castellana, Madrid, 1975.

[20] Jean Madiran, *Les deux démocraties*, París, 1977, pág. 17.

peones en las instituciones que componen el gobierno de las naciones, sus agentes copan los medios de comunicación de masas, conspiran sus iniciados desde el frondoso árbol de las sociedades secretas...

Es esta concreción la que nos descubre el concepto propio de contrarrevolución, pues surge como reacción proporcionada a ese ataque revolucionario. Y a una herejía social propone un remedio social. Por eso, y hemos cerrado por fin el círculo, la afirmación de párrafos atrás respecto de que la secreta y verdadera línea de demarcación trazada por la revolución no concierne a la fe cristiana en sí misma, sino a la principal obra temporal de la fe, a la cual algunos incrédulos han podido contribuir y que otros creyentes han podido desconocer: la Cristiandad. De modo que el designio constituyente de la revolución es aniquilar la Cristiandad o la civilización cristiana, es decir "la moral social del cristianismo enseñada por la tradición católica e inscrita en las instituciones políticas"[21].

Lo anterior no pretende negar que en la revolución lata un móvil propiamente anticristiano, ni que en ella operen factores preternaturales. Una buena parte de las escuelas adscritas a la filosofía política contrarrevolucionaria así lo ha sostenido claramente, pero ha sido especialmente la doctrina social de la Iglesia la que ha contribuido de forma decisiva a superar cualquier reduccionismo naturalista. Así, no se nos escapa la advertencia de San Pablo en la Epístola a los Efesios (6, 12) de que "no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los espíritus malos de los aires".

[21] Id., "Notre politique", cit.; cfr. Miguel Ayuso, "¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?", *Roca Viva* (Madrid) nº 217 (1986), págs. 7 y ss.

Simplemente busca, pese a lo indiscutible de esta última observación, y de acuerdo con las exigencias de la precisión conceptual, aunar la captación de la esencia de la revolución —que pertenece a la filosofía— con la descripción de su singularidad en la edad contemporánea —lo que pertenece a la historia[22]—: por tanto, no disminuye el valor de las consecuencias lesivas para la fe que acompañan a cualquier estadio del proceso revolucionario; sino que lo que afirma —supuesto eso— es la diferencia existente entre la faz de la revolución desde la Revolución francesa y otros ataques que la fe ha sufrido a lo largo de la historia (protestantismo, arrianismo, gnosticismo, etc.).

Todo lo anterior, para concluir, no quita la debilidad de un lenguaje que tiende a conceder la precedencia a la revolución, cuando en verdad es ella la que se opuso al orden natural, de modo que la reacción contra la misma viene exigida por la defensa de éste. Y el orden no depende del desorden[23].

4. La contestación cristiana del mundo moderno.

La actitud de la Iglesia ante tal hecho en la vida de los pueblos no pudo ser más expresiva. Desde luego, es difícil aquilatar con exactitud el sentido de esa toma de posición: si fue una pura afirmación doctrinal o mediaron implicaciones de hecho o de política eclesial que la matizaron. Es decir, si junto a lo que propiamente

[22] Gonzalo Fernández de la Mora, *Maeztu y la teoría de la Revolución*, Madrid, 1956, pág. 17; cfr. Miguel Ayuso, *loc. ult. cit.*, págs. 8-9.

[23] Danilo Castellano, "La ideologia contrarrevolucionaria", en Joaquim Veríssimo Serrão y Alfonso Bullón de Mendoza (eds.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, Madrid, 2005, págs. 35 y ss.

constituye doctrina de la Iglesia, pudo confluir una pastoral accesoria y diferenciable de aquélla, de la que bien ha podido prescindirse con posterioridad sin que variara o fuese dañada la doctrina.

Sea lo que fuere, y procuraremos ir esclareciéndolo, la actitud fue tan coherente como precisa. Y tan nítida como rápida. Aunque conocida, no está de más acotar los mojones principales de su trayecto.

Todavía durante la agitación prerrevolucionaria que marcó la reunión de los Estados Generales, el nueve de marzo de 1789, en una alocución al Consistorio, rechazaba Pío VI las que se empiezan a llamar "libertades modernas". Y en su encíclica "Adeo nota", de 1791, hace objeto de estigma severo la "Declaración de derechos del hombre y del ciudadano" que, promulgada por los revolucionarios en 1789, fue añadida a la primera Constitución, de 1791.

Por su parte, Gregorio XVI, en la encíclica "Mirari vos" (1832), condena el germen del catolicismo liberal contenido en *L'Avenir*, de Felicité de Lammenais, proclamando que las libertades de conciencia, culto y prensa "manan de la pestífera fuente del indiferentismo". Asustado al observar cómo se redoblaba la actividad contra la Iglesia, quiso —pocos días antes de su muerte— desenmascarar la tendencia liberal, poniendo los documentos en manos del historiador Crétineau-Joly, quien, pese a las presiones ejercidas para reducirlo al silencio, y con el apoyo también de Pío IX —que había sucedido a Gregorio XVI en la cátedra de Pedro— publicó una obra fundamental, *L'Eglise romaine en face de la Révolution*[24].

[24] Jacques Cretineau-Joly, *L'Eglise romaine en face de la Révolution*, Paris, 1859.

Pío IX ha pasado a la historia, en cuanto respecta a lo que ahora nos ocupa, por su encíclica "Quanta cura" (1864), seguida de un "Syllabus" o catálogo de errores modernos, donde las libertades de perdición tienen puesto destacado[25]. León XIII, a continuación —y pese a su táctica del *ralliement* o colaboración de los católicos en las instituciones republicanas o liberales, según los casos, ciertamente desastrosa en cuanto a los resultados—, forma con sus encíclicas doctrinales un *corpus politicum* que con admirable maestría reúne unitariamente lo contenido en forma dispersa en el magisterio de sus predecesores. Piénsese, entre otras muchas, en "Diuturnum illud" (1881), sobre el origen del poder; "Inmortale Dei" (1885) sobre la constitución cristiana de los Estados; "Libertas praestantissimus" (1888), sobre la libertad y el liberalismo; y su testamento espiritual "Annum ingressi" (1902)[26].

Pío X, san Pío X, en un momento histórico culminante, mantiene firme el rumbo, condenando —en "Vehementer Nos" (1906)— la separación entre la Iglesia y el Estado de la III República francesa; repudiando la democracia cristiana y el modernismo social de *Le Sillon*, en "Notre charge apostolique" (1910); y alzando la voz patéticamente, en su alocución al Consistorio de veintisiete de mayo de 1914, sobre la complicidad de ciertos marineros, pero también de algunos capitanes —y la metáfora náutica no presenta

[25] Miguel Ayuso, "La revolución liberal y sus metamorfosis ante el pensamiento católico", en José María Sánchez (ed.), *Política y religión en la crisis de la modernidad*, Madrid, 2000, págs. 51 y ss.

[26] Para una exposición de los primeros asaltos del combate entre el modernismo socio-político y el magisterio eclesiástico, hasta Pío X, puede acudirse a Andrés Gambra, "Los católicos y la democracia. Génesis histórica de la democracia cristiana", en el volumen colectivo *Los católicos y la acción política*, Madrid, 1982, págs. 113-284.

especiales dificultades en su descifrado—, con el proyecto de conciliación entre la fe y el espíritu moderno[27].

Pío XI, pese a la desafortunada condena de *L'Action française,* que Pío X no quiso hacer, y las claudicaciones ante el laicismo mejicano, con el correspondiente abandono de los héroes cristeros, proclama la realeza social de Cristo —"más necesaria cuanto más callan los parlamentos"—, en "Quas primas" (1925); defiende la Acción católica contra el fascismo en "Non Abbiamo bisogno" (1931); denuncia los sectarismos de la República española ("Dilectissima Nobis" de 1933); ataca el III Reich en "Mit Brennender Sorge" (1937); y declara el comunismo intrínsecamente perverso en "Divini Redemptoris" (1937)[28].

Finalmente, pues los tiempos más radicalmente coetáneos serán objeto de consideración más pormenorizada, Pío XII aportará todo el caudal de su precisión jurídica a la línea áurea que hemos venido siguiendo, con textos como "Summi Pontificatus" (1939), "Benignitas et humanitas" (1944) o el "Discurso a los juristas católicos italianos" (1953), entre un magisterio abrumador[29], que sin embargo en la práctica servirá para consolidar una democracia cristiana que no es sino la expresión del modernismo social.

[27] Miguel Ayuso, "La devastación modernista y su denuncia profética", *Verbo* (Madrid) nº 453-454 (2007), págs. 449 y ss.

[28] Yves Chiron nos ha dejado una excelente biografía en su *Pie XI,* París, 2004.

[29] Una visión de conjunto, muy sugestiva, y con una tesis al fondo, sobre la que habremos de volver, cfr. en Claude Barthe, *Trouvera-t-Il encore la Foi sur la Terre?,* 2ª ed., París, 1998.

Es la que podría llamarse la "contestación cristiana del mundo moderno". Que, cronológicamente, es, además, la primera. La contestación de la que el "Syllabus" no fue sino el resumen —en latín significa catálogo— o el índice: "Catálogo de los principales errores de nuestro tiempo señalados en alocuciones consistoriales, encíclicas y otras cartas apostólicas de nuestro santo padre el papa Pío IX", rezaba el subtítulo.

La contestación que el "Syllabus" suponía se elevaba contra las bases, fundamentos y principios de la sociedad moderna: liberalismo, socialismo, comunismo. Pues había percibido que los métodos intelectuales y, por ende, las consecuencias operativas, del mundo moderno, de la revolución, eran ajenos y contrarios al orden sobrenatural, y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, mas en el radical de que son tan extraños a la naturaleza como a la gracia[30].

La convulsión política provocó inmediatamente fallas sociales, de las que habría de alimentarse la propia Revolución. La historia de la España contemporánea, por ejemplo, ofrece la prueba de una evidente conexión entre la instauración del régimen liberal —con la consiguiente desamortización de los bienes de la Iglesia, pero también de los señoriales y comunales— y la aparición de la cuestión social en toda su amplitud. En el fondo, había un problema moral y religioso en la génesis del nuevo régimen político, al igual que luego no puede prescindirse del origen político de la cuestión

[30] Jean Madiran, *L'hérésie du XX siècle*, París 1968, pág. 299; Miguel Ayuso, "El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia", *Verbo* (Madrid) nº 267-268 (1988), págs. 955-991; Id., "Una contestación cristiana", *Roca viva* (Madrid) nº 281 (1991), págs. 362-364.

social[31]. La convertibilidad revolución religiosa-revolución moral-revolución política-revolución social se impone al observador no cegado por los prejuicios. Por eso la sede de Roma se dedicó tanto a poner de relieve el origen moral y político de los males, como a mitigar las consecuencias sociales originadas por ellos.

Ahí está el origen moderno de la doctrina social de la Iglesia, pues —si bien no acogida a esa denominación— en sentido amplio existe desde mucho antes, desde siempre, desde que existe la Iglesia. En sentido propio no es sino la contestación cristiana del mundo moderno.

Todo lo dicho hace comprensible que el propio magisterio de la Iglesia en la edad contemporánea haya tenido el carácter diferencial de ocuparse, de un modo inusitado en siglos anteriores, de cuestiones de orden político, cultural, económico-social etc., ofreciéndonos todo un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reinado de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica[32].

[31] León XIII, "Permoti Nos" (1895), *Documentos sociales de doctrina pontificia*, Madrid, 1964, pág. 349; León XIII, "Graves de communi" (1901), *loc. cit.*, pág. 367: "Algunos opinan, y es opinión bastante extendida, que la cuestión social es solamente económica, siendo, por el contrario, totalmente cierto que la cuestión social es principalmente moral y religiosa". Pero quizá sea en el número 1 de su encíclica "Rerum novarum" (1891), *loc. cit.*, pág. 251, donde lo hallemos más claramente expuesto: "Despertado el prurito de novedades, que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo político al terreno, con él colindante, de las cuestiones económicas".

[32] Francisco Canals, "La doctrina social de la Iglesia", *Verbo* (Madrid), nº 255-256 (1987), págs. 639 y ss.

El ambiente del Concilio y del postconcilio —del II Concilio Vaticano, claro está— ha olvidado, sea discreta o bien desenfadadamente, esta tradición. Olvido acompañado muchas veces de desprecio, al invertirse por la *intelligentzia* católica, comandada por el grueso del episcopado, y muchas veces no entorpecida o desautorizada por Roma, o por lo menos no eficazmente, las relaciones entre la Iglesia y la civilización moderna. Como si la proposición octogésima del "Syllabus", piedra de toque permanente de juicios, escuelas y tendencias —"el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna"— fuese leída tal cual, omitiendo que los asertos recogidos en el documento son condenas o anatemas.

El postconcilio ha dado lugar, al contrario de lo que sostiene la propaganda progresista, a una estela de conformismo con la modernidad. Olvidando la verdadera contestación, ha presionado a los católicos para que se conformen con el siglo —a veces con el que siglo que creía iba a venir—, para que sean de su tiempo —a veces del futuro imaginado y que, por cierto, hoy lo sabemos, no llegó— y salgan del *ghetto* en que la Iglesia tradicional les recluyó.

Pero como la sociedad moderna era y es irrespirable para el alma humana, sus hijos acabaron por descubrirlo y por elevar su propia contestación. Pero no una contestación restauradora, sino otra bárbara y frenética, dirigida y controlada por el marxismo, que no puede sino conducir al refuerzo indefinido de las miserias morales contra las que se alza: "Porque el comunismo no es sino la hipertrofia selectiva de las taras de la sociedad liberal, sistemáticamente utilizadas en beneficio de la dominación totalitaria del Partido". El

tránsito del liberalismo al socialismo, en último análisis, obedeció a una lógica inmanente y casi ineluctable. Muchos obispos, al igual que la modernidad, recorrieron el trayecto sorteando cuidadosamente la doctrina social de la Iglesia, y vistas así las cosas, la explicación —si no confusa y desorientadora— de las teologías pretendidamente liberadoras se alcanza bajo una luz nueva[33].

Ahora, tras el fracaso —ahora todos dicen que esperado y pronosticado, pero casi todos lo guardaron *in pectore* con cuidado— de la contestación marxista, y aunque no se pueda extender la partida de defunción de sus apoyaturas intelectuales, la destrucción sistemática a que se sometió el signo de la doctrina de la Iglesia, más aún que su propia letra, dificulta a quien con buena voluntad dice acogerse a su sombra la recuperación de todo su espesor doctrinal auténtico. Por eso, en la retórica campante de la doctrina social de la Iglesia —hecho nuevo e inimaginable cuarenta años ha—, yace herida muchas veces su faz y su médula.

[33] Jean Madiran, *op. ult. cit.*, ibid.

CAPÍTULO 2

¿EXISTE UNA DOCTRINA POLITICA CATOLICA?

1. Introducción.

La pregunta que abre este capítulo es, en puridad, un haz de cuestiones. Porque la tal rúbrica, en efecto, contemplada con algún detenimiento y cierta hondura, no inquiere sólo por la existencia en abstracto de esa doctrina, que la propia Iglesia ha solido siempre afirmar, ni siquiera por su existencia concreta en algún período de la historia, sino que debe prolongarse hasta saber si hoy puede seguir hablándose de la misma. El obstáculo con que nos cruzamos en el curso de las múltiples preguntas no es otro que la variación que parece haber experimentado la Iglesia en este orden, aunque no sólo: si antes podíamos referirnos a la misma como un bloque —riquísimo en su diversidad, pero firmísimo en su unión— determinante de nuestra actividades en la comunidad, hoy en cambio las divisiones aparecen en todos los niveles y terrenos. Quizá por ello surgen los interrogantes, o adquieren una perspectiva diferente de la de la pregunta retórica. Pero también, y por lo mismo, se hace más necesario que nunca darles respuesta, y habiendo de ser afirmativa, volver a dicha enseñanza.

Como quiera que sea es fuerza reconocer, y ya en el capítulo anterior ha asomado la tesis, que su difuminación en la práctica lo ha sido a pesar de su discreta proclamación teórica. En la que también se ha distinguido el largo pontificado de Juan Pablo II[1].

[1] Es impresionante el conjunto de textos producidos en este ámbito por el papa Juan Pablo II. Puede verse, por ejemplo, a lo largo de los

2. Doctrina social y doctrina política.

Lo primero que es menester poner en evidencia es la desventaja en que se halla la doctrina "política" por comparación con la apodada de "social": ¿son dos realidades distintas? ¿O lo que se predica de una es aplicable a la otra?

Desde luego, no es fácil distinguir lo social de lo político, a no ser que reduzcamos el primero de los términos a lo meramente económico, o a lo sumo a las relaciones laborales, lo que, si bien cuadraría perfectamente con algunos textos papales, no hay manera de violentarlo para que se compadezca con otros.

Por ejemplo, en la introducción a la edición de *Documentos sociales de doctrina pontificia*[2] —que ya hemos utilizado y citado en lo anterior—, se funda la adscripción de algunos de los compilados a ese tomo, y la consiguiente exclusión del correspondiente a los *Documentos políticos*, en un criterio doctrinal, superador de la vieja disyunción de Lorenz von Stein: el de la "sociedad global", sustancialmente coincidente con las ideas de Gurvitch, Timasheff y Facey. La sociedad global —que tampoco coincide, de suyo, con la "sociedad perfecta" de que habla la terminología tradicional— es una forma social concreta, a saber, la constituida por todas las formas sociales existentes. La política, por contra, vendría centrada por el eje poder-libertad.

más de veinte años de su pontificado, la selección de textos suyos sobre cuestiones sociales y políticas que encabezan la revista bimestral, especializada en tales temáticas, *Verbo*.

[2] Federico Rodríguez, "Introducción" a los *Documentos sociales de doctrina pontificia*, cit., pág. XVI. Cfr. también, del mismo autor, *Introducción a la política social*, Madrid, 1979.

Por mi parte, he escrito anteriormente que —si bien en una primera aproximación lo social parece referirse al entramado orgánico de los cuerpos intermedios, mejor llamados cuerpos sociales básicos, mientras que lo político evoca al poder supremo y al Estado moderno— es preferible no presentar ambas esferas como opuestas, y menos aún si la oposición se plantea, lo que a menudo acaece, como irreductible[3]. La sociabilidad natural del hombre es al mismo tiempo politicidad natural, y en cada una de las fundaciones a que da lugar el desenvolvimiento de la naturaleza humana entera —inteligencia, voluntad, sentidos—, está no sólo el germen de la libertad sino también el principio del poder[4]. Lo contrario, el entendimiento de sociedad civil y Estado (o comunidad política) como esencialmente diferentes, procede cabalmente de la falsa contraposición que inaugura el naturalismo político entre libertad y poder, que —a pesar y quizá a causa del "contrato"— sólo admite su superación en la eliminación de una de las partes, tal y como se ve obligado a hacer Rousseau para alcanzar la cuadratura del círculo político en que el poder es libertad[5].

Por lo mismo, si el orden de la comunidad política nos muestra que es una sociedad natural —semejante por ejemplo a la familia—, que es contemporánea —esto es, que no viene después de ellas, sino con las mismas— a la sociedad familiar y civil, y que no absorbe el resto de

[3] Miguel Ayuso, "La política como deber: sentido y misión de la caridad política, en el volumen colectivo *Los católicos y la acción política*, cit., págs. 354 y ss. Ahora también en mi *La política, oficio del alma*, Buenos Aires, 2007.

[4] Id., *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gambra*, Madrid, 1998, págs. 123 y ss.

[5] Danilo Castellano, *L'ordine della politica*, Nápoles, 1996, y *La naturaleza de la política*, Barcelona, 2006, págs. 49 y ss.

las sociedades naturales, sino que es garantía de su existencia ordenada, habremos de concluir en el artificio de una distinción rigurosa entre doctrina social y política. De ahí que, dado su entrelazamiento, se comprenda la necesidad de superar lo que se denominó propiamente "doctrina social de la Iglesia" en una "doctrina social y política de la Iglesia", que viene a incluir aquélla en un horizonte más vasto.

En una consideración puramente histórica, el profesor Louis Salleron ya observó a principios de los setenta cómo, tras *Divini Redemptoris*, la doctrina social se había transmutado en política, ilustrando el aserto con un esquema de la evolución del magisterio eclesiástico ante los problemas sociales. Distinguía en el mismo las siguientes fases[6]:

a) En una primera, se trata sobre todo de la defensa del trabajador asalariado contra la potencia del dinero, en los términos antes comentados de reducción de la cuestión social a los aspectos dimanantes de la economía. Posición lógica, pues la Iglesia se vuelca sobre las relaciones sociales que podían dar lugar a las injusticias más visibles y más cercanas: las concernientes a la situación de los obreros en la sociedad industrial nacidas del liberalismo económico, denominado con frecuencia capitalismo.

b) En la posterior es también la defensa del más débil contra los abusos de los poderosos, y en un sector principalmente ligado a las cuestiones económicas, pero —en un foco de mayor alcance— trascendente de las relaciones laborales y plenamente inserto en las

[6] Louis Salleron, "La doctrina social de la Iglesia", *Verbo* (Madrid) nº 97-98 (1971), págs. 648-649.

coyunturas mundiales generadoras de desigualdades injustas.

c) En una tercera, finalmente, se intenta la defensa del hombre contra lo que amenaza aplastarle, y en particular frente a la potencia creciente del cuerpo social.

Es la multiplicación de los problemas —podemos resumir— la que revela su interrelación y sobrecruzamiento, hasta el punto de mostrar que es la entera existencia del hombre en sociedad la que está en cuestión. Produciéndose, en consecuencia, un desplazamiento al tiempo que un ensanchamiento de su radio, como acreditan los intentos de salir al paso de la crisis global que fueron *Pacem in terris*, *Populorum progressio* o, más cerca de nosotros, *Centesimus annus*. Proletariado, racismo, tercer mundo, demografía, sexualidad o ateísmo formarán desde entonces un conjunto inextricable.

En definitiva, si la doctrina social de la Iglesia —como dicen Calvez y Perrin[7]— "es la aplicación a las relaciones sociales de las reglas de la fe y de las costumbres", no deja de serlo porque se alargue el objeto de las relaciones. La doctrina social, transmutada en doctrina política, según la explicación que antes dábamos, toca finalmente la antropología filosófica. Pío XII, en un texto famoso, resume a la perfección el alcance de la labor de la Iglesia: "Es preciso impedir que la persona y la familia se dejen arrastrar al abismo a que tiende a lanzarles la socialización de todas las cosas, la socialización al fin de la cual la terrorífica imagen del Leviathan llegaría a

[7] Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, *Eglise et societé economique*, versión castellana, Bilbao, 1965, pág. 20.

ser una horrible realidad"[8]. Batalla contra el totalitarismo, llamado aquí socialización, antes de que la mala intención o la ignorancia trocase el uso del lenguaje[9], en defensa de la dignidad de la persona y del bien común.

Ya casi en nuestros días se completará la inmersión en la antropología filosófica y la filosofía moral[10], y Juan Pablo II, sin dejar de acercar su pluma a los problemas sociales y políticos en sentido clásico, y además de sumar los estratégicos de amplio aliento, termina por encarecer el esplendor de la verdad en la vida moral[11], la importancia del evangelio de la vida[12] y la necesaria conexión de la fe y la razón[13]. Benedicto XVI, finalmente, incluso ha deducido consecuencias sociales de premisas teológicas, en una suerte de condensado de teología política[14].

Al cabo del proceso, cuyo carácter esquemático no hemos ocultado[15], paramos donde estábamos al

[8] Pío XII, "Mensaje a los católicos de Viena de 14 de septiembre de 1952", en *Documentos sociales de doctrina pontificia*, cit., pág. 987, nota a).

[9] En efecto, los traductores de "Mater et magistra", de Juan XXIII, invirtieron el valor de la palabra, reservando la voz socialización para el sentido contrario al que le dio Pío XII en el texto citado. Cfr. Rafael Gambra, "La socialización de Juan XXIII y la de sus comentaristas», *La Estafeta Literaria* (Madrid) de 15 de junio de 1962; Jean Madiran, "Note sémantique sur la socialisation et sur quelques autres vocables de *Mater et magistra*", *Itinéraires* (París) nº 59 (1962).

[10] Juan Pablo II, "Sollicitudo rei socialis" (1987) nº 41.

[11] Id., "Splendor veritatis" (1993).

[12] Id., "Evangelium vitae" (1995).

[13] Id., "Fides et ratio" (1998).

[14] Benedicto XVI (2005), "Deus caritas est", nº 26 y ss.

[15] Pues tanto en los comienzos, de Gregorio XVI y Pío IX, como en el discurrir posterior, por medio de León XIII o Pío X, al lado de las cuestiones económicos, y muchas veces con tanta insistencia o más,

comienzo de la contestación cristiana del mundo moderno. Sólo que, en un brazo de regreso, son los problemas sociales —causados por aquellas transformaciones políticas que a su vez ponían por obra graves errores antropológicos, morales y religiosos— los que han terminado por degradar aún más las reservas morales del hombre y la sociedad de nuestro tiempo. Y con otro perjuicio añadido: que la volatilización de su influencia política en la práctica e incluso la renuncia a su tradicional doctrina política —basada en la constitución cristiana de los Estados— han dejado a la Iglesia descolocada, sin acertar a delinear una nueva estrategia adecuada a la que parece, por difusa y confusa que fuere, una nueva doctrina. Pero sobre esto también habremos de volver, porque es uno de los quicios de nuestro propósito.

3. La doctrina política de la Iglesia.

Esa doctrina social y política, que existe, es además legítima tanto desde el punto de vista de sus relaciones con la que podríamos denominar política natural, que no es otra que la política a secas, como por la competencia de la Iglesia para promulgarla.

En efecto, el magisterio ordinario de la Iglesia católica no sólo consta de textos nuclearmente evangelizadores, sino que, ejercido de modo universal en las enseñanzas pontificias dirigidas a la Iglesia entera, tiende a ocuparse

tuvieron cabida las enseñanzas comprensivas de los problemas políticos más generales. En este orden de cosas casi estaríamos tentados no de distinguir tanto áreas de incidencia cambiantes de la enseñanza de los papas, sino más bien acentos o tonos diversos en el tratamiento de las mismas.

de todas las dimensiones de la vida humana, incluidas las colectivas, en cuanto que todas —éstas también— están llamadas a ser regidas e inspiradas por el anuncio evangélico y la doctrina católica. Además de dirigirse a los fieles desde el núcleo del mensaje salvífico, la palabra del Vicario de Cristo se centra, con frecuencia, en desarrollos doctrinales de carácter moral conexos con la puesta en práctica de la fe católica en los ámbitos culturales, económicos, sociales, políticos, etc[16].

Esta competencia ha sido reclamada por la Iglesia de modo ininterrumpido desde la aparición en 1891 de la encíclica "Rerum novarum" y, entendida como un auténtico derecho-deber, encuentra su fundamento en un hecho bipolar. Esencialmente, pues, presenta dos modalidades: una indirecta y otra directa.

El fundamento indirecto, escribe Millán Puelles, lo suministra la consideración de las dificultades que una deficiente estructura de la vida social, o política, me permito añadir, puede acarrear para la salvación de los hombres, que es el contenido específico y propio de la Iglesia. En lo que atañe al fundamento directo, es el interés positivo que ésta tiene en el desarrollo y armonía sociales de la humanidad, no sólo como simples medios sino aun como bienes propios y auténticos en sí mismos. Es decir, no se trata sólo de atacar lo socialmente perjudicial en atención a la influencia que tiene en el bien de las almas, sino también de estimular lo socialmente beneficioso, en virtud de su propio valor intrínseco[17].

[16] Francisco Canals, "Llamada al mundo para que se abra al don de Dios", *Cristiandad* (Barcelona) nº 661-663 (1986), págs. 57 y ss.

[17] Antonio Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, 1976, pág. 139.

Ya que en este capítulo nos estamos ocupando específicamente de la doctrina de la Iglesia, no estará de más ilustrar ese doble fundamento apuntado con textos, escuetos, de aquélla procedencia. Así, Pío XII, respecto del indirecto, afirma netamente que "de la forma dada a la sociedad, de acuerdo o no con las leyes divinas, depende el bien o el mal de las almas". Añadiendo acto seguido: "Ante estas consideraciones y precisiones, ¿cómo podría ser lícito a la Iglesia, madre amante y solícita del bien de sus hijos, permanecer indiferente espectadora de sus peligros, callar o fingir que no ve condiciones que, a sabiendas o no, hacen difícil o prácticamente imposible una conducta de vida cristiana, guiada por los preceptos del Sumo Legislador?"[18]. Mientras que Pío XI, con no menor claridad, desarrolla el directo: "La irresistible aspiración a encontrar, incluso en la tierra, la felicidad conveniente, ¿no ha sido puesta en el corazón del hombre por el Creador de todas las cosas? ¿Y no ha reconocido o favorecido siempre el cristianismo todos los justos esfuerzos de la verdadera civilización y del progreso auténtico para el perfeccionamiento y el desarrollo de la humanidad"[19].

Un importante consecuencia práctica deriva derechamente de lo establecido: que la Iglesia no obra en política sólo "negativamente", mediante condenas fulminadas a regímenes políticos que articulan filosofías de la vida contrarias a la fe —la frontera se halla, pues, más allá de las meras formas de gobierno, respecto de

[18] Pío XII, "La solennità", Radiomensaje de Pentecostés de 1941, nº 5, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, tomo I, Madrid, 1967, págs. 671 y ss.

[19] Pío XI, "Caritate Christi" (1932), nº 10, en *Colección de encíclicas...*, tomo I, págs. 659 y ss., 663.

las que la Iglesia proclama una accidentalidad no exactamente coincidente con la indiferencia—, sino que también lo hace positivamente, declarando qué principios son lo que deben presidir la organización de una comunidad.

Por lo mismo, se hace obligado abordar, a continuación, el problema de los límites a que está sujeta la intervención política de la Iglesia. Problema que desarrolla toda su complejidad —pues en su aspecto negativo o condenatorio no presenta duda que puede descender cuanto quiera para evitar que sus principios sean prácticamente traicionados o violados— en la dimensión activa de esa intervención. Suele así decirse que la Iglesia tiene jurisdicción sobre la doctrina y carece de ella sobre las opciones técnicas, a reserva de que estas opciones contradigan las reglas doctrinales universales. Sin embargo, esa sumaria distinción en dos campos, a poco que reparemos en ella, muestra su falsedad e imposibilita la inteligencia del problema que nos ocupa. Porque entre ambos campos, ha escrito Jean Madiran, a quien seguimos en este punto, se encuentra lo que no es ni doctrinal ni técnico: lo prudencial[20]. Tercer dominio donde precisamente suele desarrollarse el combate de las tendencias opuestas, pues es allí donde debe decidirse la manera de poner por obra, en unas circunstancias dadas, las elecciones técnicas de conformidad con sus respectivas reglas doctrinales[21].

Por lo mismo, la distinción bimembre hace poco esbozada se muestra absolutamente inadecuada para

[20] Jean Madiran, *Doctrine, prudence et options libres*, París, 1960, págs. 14-30 especialmente.

[21] Cfr. el excelente libro de Leopoldo Eulogio Palacios, *La prudencia política*, 4ª ed., Madrid, 1978.

iluminar los límites de la intervención doctrinal de la Iglesia en materia política, desembocando ora en un rigorismo abusivo y autoritario que ofrece lo prudencial en el altar de la doctrina, ora en un laxismo escéptico y anarquizante que declara todo lo prudencial perteneciente al libre juego de la ruleta de las opciones técnicas.

Estos efectos, gravemente distorsionadores, aún reciben especial agravación de la trascendencia real que lo prudencial tiene en el comportamiento del hombre —al fin y al cabo la prudencia es la más humana de las virtudes, y la que preside el comportamiento moral del hombre[22] —, de manera que es normal que arriesgue o incluso dé su vida por una elección prudencial, especialmente por una de las que conciernen al bien común temporal de la nación. Es más, podría afirmarse que dar la vida por el bien común temporal de la nación, e incluso también en testimonio de que Nuestro Señor Jesucristo es el Hijo de Dios —esto es, en testimonio de la doctrina universal—, es siempre, únicamente, y por fuerza, un acto prudencial[23]. Un acto prudencial que tiene en cuenta, según las circunstancias concretas, las inspiraciones y reglas de la doctrina y las posibilidades de la técnica, y que —bien entendido— no supone opciones igualmente permitidas cuando la elección se presenta entre el martirio y la apostasía.

Lo anterior nos ha abierto el camino para sentar que la Iglesia tiene también jurisdicción sobre el terreno prudencial, aunque no sea la única en tener jurisdicción

[22] Marcel de Corte, *De la prudence, la plus humaine des virtus*, Jarzé, 1974; Santiago Ramírez, O. P., *La prudencia*, Madrid, 1979.

[23] Las vicisitudes del proceso de santo Tomás Moro son bien expresivas, me parece, de cuanto se está diciendo. Cfr. Andrés Vázquez de Prada, *Sir Tomás Moro*, 3ª ed., Madrid, 1975.

sobre él. Ya que sobre una parte del mismo, aunque bajo un ángulo de consideración diferente, se desenvuelve la jurisdicción de la comunidad política. La Iglesia, a menudo, se abstendrá de ejercer en amplias zonas de la franja prudencial el derecho que le asiste. Pero tal comportamiento no lo disminuye un ápice. Como sería error grueso concluir de esta su abstención que los asuntos sobre los que la Iglesia no ha hablado —y probablemente no hable nunca— son de orden específica y únicamente técnico. Pues no es cierto que las opciones sobre cuestiones respecto de las que la Iglesia no se ha pronunciado, por tanto no sujetas a prohibición doctrinal ni dependientes de decisión pastoral de la jerarquía apostólica, son todas iguales en valor moral.

Abriendo el cortinaje de las relaciones entre la doctrina política llamada "católica" y la que podríamos denominar "natural", que es el segundo de los ámbitos que prometimos abordar en este momento del discurso, ha de partirse del nítido reconocimiento de que la enseñanza social de la Iglesia es uno de los valores más firmes para la solución de la cuestión social, y que se halla "orientada enteramente según el derecho natural y la ley de Cristo"[24].

En una aproximación más detenida, en segundo lugar, puede apreciarse que la Iglesia defiende la existencia de unos principios rectores del orden político, inmutables y de validez universal, no como algo que la religión enseña, sino como principios que nos muestra

[24] Pío XII, "Discurso al Katholikentag de 2 de septiembre de 1956", en *Colección de encíclicas...*, tomo I, cit., pág. 555. Véase también de Pío XII, "Alocución a los miembros del Congreso de Estudios Humanísticos de 25 de septiembre de 1949, en *loc. ult. cit.*, pág. 1529.

la naturaleza de las cosas y a los que se llega por su sola observación sin necesidad de la Revelación.

Pero aun siendo, como se ha dicho, de origen natural la mayor parte de la doctrina política católica, y de ahí que su respeto no se exija sólo a los católicos sino a todos los hombres, no deviene inválida la terminología: porque al derivar de Dios el orden de la naturaleza, y al estar radicados en este orden los principios de esa doctrina política, puede decirse —frente a la "doble verdad" cultivada por todos los averroísmos que en el mundo han sido— que son parte integrante de la doctrina católica; porque la Iglesia, con su enseñanza, ilumina por un lado, y refuerza, por otro, la razón natural; y porque hay cuestiones —así la configuración de la Iglesia como sociedad sobrenatural que tiene derechos en ese orden que el Estado debe favorecer— que sólo conocemos por la Revelación y que afectan a la organización de la comunidad política[25].

4. El orden político cristiano.

Acreditada la existencia de la doctrina social y política católica, comprobada su legitimidad, y avistados brevemente su fundamento y límites, se abre ante nuestros ojos su concreción en el terreno de la existencia. ¿Cómo se plasma en el orden temporal? ¿Existe un orden político cristiano? Analizando, al modo escolástico, los términos que comprenden la pregunta, procuraremos traer solución a la misma.

[25] Estanislao Cantero, "¿Existe una doctrina política católica?", en el volumen colectivo *Los católicos y la acción política*, cit., págs. 14 y ss.

En primer lugar preguntamos si existe, con lo que ponemos de manifiesto que no estamos en el cielo empíreo de las ideas —ámbito de las construcciones mentales o de los entes de razón—, sino que nos situamos en el terreno de lo real. ¿Existe? O, yendo más allá, ¿ha existido? E incluso, aunque concluyéramos con la negación, ¿podrá existir?

Todavía san Pío X, en un texto muy conocido, aunque más citado que meditado, afirmaba que "la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes". Y seguía: "Ha existido, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que instaurarla y restaurarla, sin cesar, sobre sus fundamentos naturales y divinos, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad: *omnia instaurare in Christo*"[26]. Para el último papa elevado a los altares, por tanto, la solución se planteaba con claridad. Ha existido. En cierto modo, y aun en ruinas, existe todavía. Y de lo que se trata es de restaurarla en lo que ha sido herida, e instaurarla en lo que está muerta y en lo que exigen las nuevas circunstancias. Incluso de sus ruinas —o de las ruinas de sus ruinas, parafraseando un angustiado apóstrofe de Renan— han vivido muchas generaciones. ¿Y no habrán de ser consideradas dichosas por las que conozcan el reino de la universal democracia que se avecina?

En segundo lugar, se discute la unidad o variedad de sus versiones. ¿Es correcto hablar de "la" civilización cristiana? ¿No sería preferible trocar el artículo determinado por el indeterminado, y hablar así, más modestamente, de "una" civilización cristiana? En verdad, pueden darse otras formas de civilización

[26] San Pío X, "Notre charge apostolique" (1910), en *Documentos políticos de doctrina pontificia*, cit., pág. 408.

cristiana distintas de la Cristiandad histórica. Y el Evangelio puede fecundar a sociedades de variadas configuraciones. Pero todo ello no oscurece que la Cristiandad fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia: "Hubo un tiempo —escribió León XIII— en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados"[27]. Ni que esas supuestas civilizaciones cristianas plurales apenas han pasado de proyectos teóricos o conjeturales que no sabemos si podrán realizarse o quedarán en puras fantasías. Aún más, una nueva civilización, "una nueva cristiandad" diferente por entero y desconectada de la anterior es simplemente impensable, porque el primero de los mandamientos "comunitarios" es el de "honrar padre y madre", en el que se comprende la *pietas* patria[28]. Una vez que la civilización de la Cristiandad ha constituido durante siglos la apoyatura del mensaje cristiano, que de ella ha recibido las categorías que han permitido a la Iglesia de Jesucristo recibir la Revelación y formalizar sus dogmas, puede hablarse sin exageración del derecho que le asiste al pueblo de recibir la buena nueva en el seno de su civilización occidental[29].

Y es que, en una primera aproximación, aunque la doctrina de la Iglesia no traza la teoría de un Estado ideal, porque no hay un Estado ideal que sirva para todo tiempo y lugar, modelo que haya que reproducir en la

[27] León XIII, "Inmortale Dei" (1885), en *Documentos políticos de doctrina pontificia*, cit., pág. 202.

[28] Cfr. Rafael Gambra, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976, pág. 47. La referencia a Maritain no puede sino ser crítica. Baste, por todos, el valioso libro de Leopoldo Eulogio Palacios, *El mito de la nueva Cristiandad*, 3ª ed., Madrid, 1957.

[29] Jean Madiran, *L'hérésie du XX siècle*, París, 1970, págs. 83 y ss.

historia, en cambio sí se refiere a una serie de principios generales —subsidiariedad, totalidad, bien común, etc.— que trascienden a todo Estado y a toda forma de organización social, aunque su concreta configuración dependa de circunstancias variables de lugar y tiempo. De ahí que, en segundo lugar, en una acepción más genérica, pueda hablarse de modelo de Estado o de ideal de Estado (como comunidad política, esto es, diferente del "Estado moderno"), en cuanto que todo Estado debe responder a esos principios generales del orden político natural[30].

El texto clásico de san Pío X al que antes se hacía referencia enuncia, pues, decididamente una doctrina de la civilización cristiana en sí, podríamos decir, en su esencia. Puesto que no hay inventarla sino restaurarla e instaurarla sin cesar. Lo que no excluye desde luego —lo hemos escrito— que pueda haber diversas realizaciones. Pero el papa Sarto no insiste en ese lugar porque de lo que está tratando, lo que está defendiendo, es el concepto mismo de ciudad católica. Y lo que afirma es que, al nivel de la esencia, existe una única concepción válida y no varias. Es la concepción cristiana del Estado, la constitución católica de las sociedades políticas, ese modo que es anterior y que debería ser común a los diversos regímenes particulares posibles o deseables[31].

[30] La debelación del Estado ideal, y su sustitución por un Estado de razón, ha sido uno de los empeños intelectuales de Gonzalo Fernández de la Mora. Puede verse, en este sentido, su *Del Estado ideal al Estado de razón*, Madrid, 1972. Sin embargo, no parece que más allá de un andamiaje crítico realista, útil para rechazar ciertos errores del idealismo, sea de compartir su valoración meramente utilitaria o instrumental del Estado. Cfr. Victorino Rodríguez, O. P., *Temas clave del humanismo cristiano*, Madrid, 1984, pág. 300; Danilo Castellano, *L'ordine della politica*, cit., pág. 69 y ss.

[31] Jean Madiran, *La Cité Catholique aujourd'hui*, versión castellana, Madrid, 1963, págs. 46 y 157; Estanislao Cantero, "Sociedad y Estado en Vallet de Goytisolo", *Razón Española* (Madrid) nº 17 (1986), pág. 310.

Finalmente, en tercer y último lugar, visto si existe y si es uno, queda aún conceptualizar la expresión orden político cristiano, plasmación de la doctrina política de la Iglesia a la que dedicábamos el epígrafe precedente. La descripción de su alcance y la definición de sus principios exceden del modesto propósito que contrae este ensayo. No obstante lo cual, en síntesis que me parece aceptable, puede decirse que la posición tradicional de la Iglesia ante el orden político estuvo presidida por la distinción de dos sociedades y dos poderes, el civil y el religioso, con fines y naturaleza diferentes: en un caso el bien común temporal, y en el otro el sobrenatural. Sociedades y poderes independientes, pero realizados en unos mismos hombres, idéntico sujeto pasivo, miembros a la vez de la comunidad política y de la Iglesia, y en el contexto de una misma civilización histórica.

Por lo mismo, armonizados en los aspectos de la vida humana que se relacionan con ambos fines —natural y sobrenatural— y jerarquizados entre sí como el alma y el cuerpo, como lo eterno y lo temporal. Al igual que filosofía y teología son saberes diferentes con su campo propio de verdades, pero con una relación mutua en las zonas limítrofes —los *preambula fidei*— y también con una inspiración de la fe sobre la razón, así Iglesia y sociedad civil, distintas e independientes de suyo, se conciertan en zonas comunes —conocidas como *res mixtae*— y recibe la segunda una inspiración vivificadora de la fe religiosa[32].

[32] Rafael Gambra, "La filosofía católica en el siglo XX", *Verbo* (Madrid) nº 83 (1970), págs. 180 y ss.

CAPÍTULO 3

¿HA VARIADO LA DOCTRINA POLITICA CATOLICA?

1. Introducción.

Ciertamente, en los capítulos anteriores, se ha podido acreditar de modo suficiente la existencia de una doctrina política de la Iglesia, llamada a buscar, y a encontrar, su concreción en un orden político del que pueda igualmente predicarse su condición de católico.

Esta enseñanza, ha dicho quien podía decirlo, Pío XII, "está definitivamente fijada en cuanto a sus puntos fundamentales, es suficientemente amplia para poder ser adaptada y aplicada a las vicisitudes cambiantes de los pueblos, siempre que no sea en detrimento de sus principios inmutables y permanentes". También "es clara en todos aspectos, es obligatoria". Nadie puede "separarse de ella sin peligro para la fe y el orden moral". De tal modo que ningún católico puede "adherirse a las teorías y sistemas sociales que la Iglesia ha repudiado y contra las cuales ha puesto a sus fieles en guardia"[1].

Así pues, Pío XII, en el texto que acabamos de citar, se pronuncia bien claramente sobre la permanencia y obligatoriedad de la doctrina social de la Iglesia. Pero, como también sabemos, la doctrina no se presenta en estas materias aislada y desvinculada de las condiciones de la vida, sino que es tributaria de juicios histórico-

[1] Pío XII, "Discurso al Congreso de Acción Católica Italiana de 29 de abril de 1945".

prudenciales y, en ocasiones, viene acompañada por tomas de posición meramente técnicas.

Por ello, en nuestros días, se plantean al estudioso de la doctrina de la Santa Iglesia Católica, como al fiel que lo quiere ser a todo su magisterio, dos problemas principales: de un lado, discernir del abigarrado conjunto de encíclicas el valor de las distintas clases de afirmaciones; de otro, analizar si se puede considerar caducada esa doctrina a la luz de las actuales circunstancias y del actuar y enseñar de la Iglesia hoy. En las páginas que siguen hemos optado por tratar ambas cuestiones conjuntamente, por lo que en cada momento será el contexto el que irá indicando cuál es la que está siendo objeto de consideración.

2. La cuestión nace con el siglo.

Antes hemos visto una periodificación, tan simple como exacta, de las relaciones entre el cristianismo y la política a lo largo del curso de la historia. Siempre según ese criterio, estaríamos asistiendo en nuestros días al nacer de una nueva fase, y en consecuencia estaría quedando superada la anterior, que hemos caracterizado como de contestación cristiana del mundo moderno.

La cuestión se inicia con el siglo, aunque todavía entonces la continuidad del magisterio pontificio es total amén de apreciable. Decenios después habría de venir el Concilio, con toda la carga de pasiones que desató, para que el advenimiento de una nueva época se hiciera palpable.

Pero estamos todavía en los primeros años del siglo XX, y los episodios, centrales en la historia francesa, de *Le Sillon* y de *L'Action Française* bastan para caracterizar la evolución general del problema. Frente a la interpretación de la historiografía liberal, no pueden ser vistos como la condena sucesiva de la izquierda y la derecha y el consiguiente triunfo del centrismo, pronto a salvar el justo medio. En realidad es la condena de la "separación" radical del cristianismo y la política —mejor aún, de la pretendida separación, pues era fruto de la mala información, cuando no de la instigación y la manipulación[2]— en *L'Action Française*, después de la de su "confusión" en el *Sillon* democrático. Como escribe Salleron, lo interesante no son tanto sus posiciones concretas, sino su reflejo en la reacción de la Iglesia, que ante la secularización progresiva de la sociedad, intenta aún intervenir ante los sectores católicos de la misma "como si fueran unas piezas esenciales de la realidad política, cuando poco a poco se va percibiendo que ya no son en el *plano político* sino fenómenos marginales"[3].

Todavía en este momento opera el esquema tradicional, caracterizado, en primer lugar, por la distinción y armonía entre los poderes espiritual y temporal; en segundo término, por la autonomía del último, pero con subordinación de sus normas propias

[2] Es increíble que en el tomo de *Documentos políticos de doctrina pontificia* que venimos principalmente citando, de la conocida colección Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), el editor, José Luis Gutiérrez García, hombre por lo demás bien informado y ponderado, oculte el levantamiento prestísimo de la condena de la *Acción Francesa* por Pío XII. Exigencias del demo-cristianismo...

[3] Louis Salleron, "Catolicismo y política", *Verbo* (Madrid) nº 99 (1971), pág. 899.

a las superiores de aquél; y finalmente por la multiplicidad de las instituciones sociales de la Iglesia.

La situación actual, la que el Concilio tratará de afrontar, será ya distinta. La generalización del fenómeno secularizador ha dado lugar a una realidad política y social descristianizada y desacralizada; y en este verdadero desierto espiritual se va a engendrar una reacción religiosa manifiesta aun en su turbidez.

Secularismo, secularización, secularidad. Son palabras distintas que esconden conceptos también distintos. Lo que no quita para que en ocasiones se presenten confundidos los términos o difuminados sus sentidos. Para el cardenal Daniélou hay tres facetas diversas que deben ser distinguidas cuidadosamente[4]:

La primera es una impugnación de la religión, considerada como un hecho cultural que ha dejado de ser válido en el mundo de la ciencia, y que estrictamente podemos denominar secularismo: la religión correspondía a una mentalidad que tuvo su vigencia en determinado estadio de la evolución de la humanidad; mientras que hoy hemos entrado en la era científica, en la que inexorablemente la ciencia está llamada a sustituir a la religión. La segunda —que suele recibir el nombre de secularización— supone el rechazo de que exista una esfera propia de lo sagrado. Quienes sostienen esta tesis creen que el cristianismo se reduce a una manera de vivir la existencia profana, pero que carece de expresiones específicas. Finalmente, la tercera

[4] Cardenal Daniélou, "Secularismo, secularización y secularidad", en el vol. *Iglesia y secularización*, Madrid, 1973, págs. 4-14. Este volumen comprende las conferencias pronunciadas por el Cardenal Daniélou y el padre Cándido Pozo, S. J., en la "II Semana de Estudios y Coloquios sobre problemas teológicos actuales", celebrada en Burgos entre los días 25 y 30 de agosto de 1969.

—a la que podríamos dar el nombre de secularidad— que plantea el problema más clásico, se presenta como exigencia de una radical separación entre cristianismo y civilización, es decir, y desde el punto de vista del cristianismo, el problema de la existencia de una civilización cristiana.

A este respecto, el propio Daniélou, antes de ser llamado al colegio cardenalicio, sostuvo, en los años del Concilio, una interesante polémica, y que resulta especialmente esclarecedora para ilustrar la actitud posconciliar ante tal problema.

Esta es, para empezar, su "breve historia". El padre jesuita Jean Daniélou publica en 1965 un libro que, bajo el título —ya de por sí llamativo— de *L'oraison, probléme politique,* preguntaba en el prólogo: "¿Cómo realizar un gran pueblo cristiano en la civilización futura? El problema religioso no es problema sólo de una élite. Por el contrario, es el problema de las masas. Pero a nivel de masas, la religión y la civilización dependen estrechamente una de otra... Solamente una civilización puede sostener a una religión de masas"[5]. Sin embargo, continuaba, en la actualidad, demasiados cristianos aceptan la yuxtaposición de religión personal y sociedad laica, y tal concepción no es sino ruinosa tanto para la sociedad como para la religión.

Planteados los términos con tal claridad, demasiada como para quedar sin respuesta, los teólogos dominicos Jossua y Geffré la dieron. Concluyendo el debate en el libro, dialogado, de Daniélou y Jossua, que a modo

[5] Jean Daniélou, S. J., *L'oraison, probléme politique,* versión castellana, Barcelona, 1966, pág. 7.

recapitulatorio llevaba por título *¿Cristianismo de masas o de minorías?*[6]

La cuestión admitía, y sigue admitiendo, una doble consideración. Ante todo la del plano de los hechos, pues acaso haya que pensar que en el futuro la Iglesia pueda quedar reducida a un pequeño rebaño en el seno de un mundo masivamente ateo. Pero también la de los principios, pues habría que preguntarse qué es lo deseable, si una Iglesia multitudinaria o un pequeño grupo de cristianos auténticos[7].

La preocupación fundamental de Daniélou era que el cristianismo pudiera seguir llegando a todo el pueblo, sin encerrarse en minorías[8]. Sin que, por lo demás, esa búsqueda del gran pueblo cristiano sea en absoluto incompatible con la trascendencia de la formación de cristianos que sean verdaderamente comprometidos[9].

A esto, sus adversarios oponían, en primer lugar, que la existencia de pueblos cristianos está estrechamente ligada a la existencia de una civilización cristiana, y ésta puede considerarse definitivamente sin futuro. En segundo término, añadían a lo anterior una valoración crítica y negativa de lo que suele llamarse cristianismo sociológico, con término que encuentra su raíz en el hecho de que, en los países en que el catolicismo está muy extendido, hay un buen número de fieles que lo son porque pertenecen a una sociedad cristiana y no por convicción personal. Finalmente, completaban el

[6] Jean Daniélou-Jean Pierre Jossua, *Christianisme de masse ou d'élite*, versión castellana, Burgos, 1968, pág. 148.

[7] Cardenal Daniélou, "La Iglesia, ¿pequeño rebaño o gran pueblo?", en el volumen *Iglesia y secularización*, cit., 23.

[8] Jean Daniélou, *Christianisme de masse ou d'élite*, cit., pág. 15.

[9] Cardenal Daniélou, *Iglesia y secularización*, cit., págs. 24-30.

cuadro crítico con una consideración —en la que no debemos entrar— de naturaleza eclesiológica sobre la variación de la condiciones de salvación.

En realidad, detrás de sus objetores de entonces, al igual que en la base de los que desde otros postulados sostienen la "minoría cristiana"[10], lo que destaca no es un tanto una opción por la exigencia —un cristianismo difícil, heroico, patrimonio sólo de un pequeño rebaño—, como la admisión del paradigma de la secularización. Esto aparece nítido en el dominico Jean-Pierre Jossua, que reprocha a su contradictor que contemple el proceso de desaparición —¿desmontaje?— de los andamiajes sociológicos de la fe como resultado de una línea pastoral, cuando en puridad es un fenómeno de civilización irreversible[11]. Casi un decenio más tarde, y desde una línea eclesial sensiblemente diversa, un escritor español todavía escribía: "La lógica de la democracia lleva hoy a contentar las peticiones que se estiman mayoritarias. Pero esa lógica no es un problema político, sino moral". De manera que, ante el panorama del deterioro moral observable, "tampoco un régimen fuerte podría de manera continuada impedir, por decreto, esa degeneración, aún en el caso de que se decidiese a hacerlo"[12].

Concediendo que el problema sea moral antes que político —lo que desde luego no es excluir la componente política, de modo un tanto maximalista arrojada fuera del ángulo de consideración—, lo que interesa no es que un régimen fuerte por sí solo (esto

[10] Rafael Gómez Pérez, *La minoría cristiana*, Madrid, 1976.

[11] Jean Pierre Jossua, O. P., *Christianisme de masse ou d'élite*, cit., pág. 27.

[12] Rafael Gómez Pérez, *op. cit.*, págs. 28-29.

es, en el ámbito exclusivamente político) sea incapaz de frenar o impedir esa degeneración. Lo verdaderamente interesante —y a lo que no da respuesta— es si cualquier medio que verdaderamente pueda impedirlo (y nos situamos en el campo de la moral a que antes aludía) es efectivo sin un régimen fuerte —y tómese en el sentido de la virtud de la fortaleza, pero sin que hayamos de prescindir de la prudencia— dispuesto a hacerlo. Es decir, si la solución moral del problema puede alcanzarse "sin" la política y "contra" la política.

Sinceramente, creo que se impone la respuesta negativa[13]. Y me parece encontrar idéntica solución en las palabras de Daniélou, para quien "la libertad no es absolutamente una cosa abstracta e independiente de las condiciones en que se ejercita"; pues para la mayoría de los hombres el ejercicio de la libertad está, no determinado, pero sí condicionado, por el medio ambiente en que dicha libertad ejerce. Ello implica, consecuentemente, "que no sea posible a la mayoría de los hombres responder a ciertas exigencias que hay en ellos sino en la medida en que lo hace posible el ambiente dentro del cual viven"[14]. El ejemplo de determinados pueblos, con muy especiales historias —y no me parece que deba emplear más líneas para señalar en concreto al pueblo español—, es suficientemente esclarecedor. Y sería injusto relegarlo a las categorías despectivas del cristianismo sociológico o del conformismo social.

[13] Miguel Ayuso, "Moralismo y politicismo", en el volumen *Etica e società contemporanea*, vol. II, Roma, 1992, págs. 345 y ss., donde comento un texto muy interesante de Jacques Maritain, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, París, 1926, págs. 20-21.

[14] Jean Daniélou, *Chistianisme de masse ou d'élite*, cit., pág. 20.

Y es que no deja de ser paradójico que en un mundo como el nuestro, "muy sensible a los condicionamientos sociológicos de la existencia", cuando se aborda el problema religioso "se quiera reducirlo a la dimensión personal"[15]. Por otro lado, resulta discutible en extremo que el peso de los condicionamientos sociales fuera mayor en el pasado que hoy, cuando los poderosos resortes de los *mass media* parecen dejar en un juego los medios de otrora.

Si queremos un pueblo cristiano, concluye Daniélou, es esencial crear las condiciones que lo hagan posible. Pretender desvincular la fe de un determinado marco —considerarlo incluso como Jossua "el desafío mismo de la fe"[16]— es precisamente hacer imposible ese pueblo cristiano. Es incluso un atentado contra la virtud natural de la *pietas*...

Por aquí se accede directamente a la idea de Cristiandad, situada en el centro del debate: "No hay cristianismo de masas sin Cristiandad". Es un paso más. Ya no se trata de afirmar la necesidad de un cristianismo de masas, sino subrayar que no caben pueblos cristianos sin instituciones cristianas. Y tal consideración choca inevitablemente con los fenómenos de la secularización y su corolario pluralista. Ese pluralismo, contemplado además como inexorable e irreversible —con algo de pretensión, pues los únicos procesos que se demuestran irreversibles son los de envejecimiento que conducen a la muerte de cada hombre—, que puede resultar favorecedor para las personalidades destacadas, al forjarlas en la formación de un juicio propio, pero que es totalmente destructivo respecto del hombre medio.

[15] Id., *op. ult. cit.*, pág. 22.

[16] Jean Pierre Jossua, *op. ult. cit.*, pág. 27.

El clima pluralista lleva, además, a la desaparición en la mayor parte de la gente del sentido de "pueda" existir una verdad, es decir, a la desaparición del hecho de que "pueda" afirmarse alguna cosa con convicción y certeza.

Daniélou, en este punto, se adhiere a la doctrina más firme, y al negarse a admitir el pluralismo radical como inexorable, formula el deseo de que la reflexión lleve al ánimo de los hombres que existen cosas que "pueden" imponerse, que "pueda" existir un universo coherente llamado a ser heredado por el conjunto de los hombres como tradición válida[17].

Este orden ideas, lo acabamos de apuntar, culmina naturalmente —como coronamiento— en la idea de Cristiandad. Etienne Gilson, en *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios,* reconoció que la Iglesia carece de una teología acabada propia de la Cristiandad[18]. No obstante lo cual, puede esbozarse como la "armadura intelectual" y la "encarnación social" del mensaje evangélico[19]. Pues la sociedad no es mera coexistencia de credos diferentes en el plano de la inmanencia; es verdadera comunidad de los hombres que, al igual que éstos individualmente, no se encamina sólo a la vida virtuosa sino que se ordena al fin ulterior de llegar a la fruición de Dios, como dice el santo de Aquino[20].

Los hombres que creen en la Cristiandad dan el testimonio de los vigías que velan sobre las murallas de la Ciudad de Dios y sobre los cimientos de la catedral.

[17] Jean Daniélou, *op. ult. cit.*, págs. 38-39.

[18] Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, versión castellana, Madrid, 1965, pág. 9.

[19] Gustave Thibon, "Préface" al libro de Henri Massis, *De l'homme à Dieu*, París, 1959, pág. 7.

[20] Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum*, libro I, cap. XIV.

A pesar de las insinuaciones de los demócrata-cristianos, no es porque idolatren esas viejas piedras o confundan en su simplismo la realidad mística de la Iglesia —*regnum Christi quod este Ecclesia*— con la carnal del orden político[21]. No. Saben con Válery que las civilizaciones son mortales[22], incluso por qué lo son, pero saben también que las estructuras temporales pueden también —al desplomarse— arrastrar en su caída las realidades eternas que misteriosamente descansan sobre ellas.

3. La crisis postconciliar.

Un nuevo esquema ha brotado en estas circunstancias presididas por el desarrollo del proceso secularizador y por su admisión como irreversible en muchos círculos eclesiales. Sus caracteres vienen impuestos por el designio a que sirven: evitar que a la separación entre la Iglesia y el Estado —consumada y aceptada, por lo mismo no combatida en adelante— siga la separación entre el cristianismo y la sociedad[23]. Y su debilidad, como habrá ocasión de detallar más adelante, está en la repercusión social de lo político, ya examinada, multiplicada además en el Estado moderno, entre otros muchos factores, merced al dominio de los medios de comunicación.

[21] Cfr. las acusaciones desenfocadas de Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire*, versión castellana, Madrid, 1978, págs. 50 y ss.

[22] Paul Valéry, *Varietés I*, París, 1924, había afirmado: "Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles" ("La crise de l'esprit").

[23] Cfr. El sugestivo ensayo de Thomas Molnar, *The Church, Pilgrim of Centuries*, Michigan, 1990.

Así, ese nuevo esquema, por contraste con el que páginas atrás veíamos regir la situación tradicional, en primer lugar, viene a reconocer la independencia recíproca de los dos poderes; lo que determina el de las normas propias del poder temporal, liberadas de su sumisión a las poder espiritual; y finalmente la supresión de las instituciones sociales de las Iglesias, transformadas en simples agentes espirituales ante las conciencias individuales y en el seno de una sociedad enteramente secularizada[24].

El nudo gordiano se alza, pues, ante nuestra vista. Pues, ¿cómo podría la Iglesia admitir la independencia absoluta del poder temporal? ¿Cómo podría admitir que el poder temporal tenga sus propias normas distintas de las concordes con las normas católicas? ¿Cómo podría admitir la secularización total de la sociedad y un pluralismo religioso reconocido de derecho? De hacerlo, vendría a reconocer la democracia liberal como norma suprema de la sociedad. Adhesión que, de producirse, pugnaría con lo que siempre ha profesado, con la doctrina política de la Iglesia, que quedaría así derogada o por lo menos novada.

Quizá por ello se haya descartado en tantas aproximaciones eclesiales a estos problemas el lenguaje "doctrinal", que las acompañó en el pasado, prefiriéndose explorar el futuro por medio de actitudes "pastorales"[25]. A la división que ya hendía el catolicismo desde la Revolución francesa, se ha sumado con la nueva actitud la confusión. Confusionismo que procede de un complejo de causas del que sólo su análisis separado puede eliminar su inextricabilidad. Y que es el que

[24] Louis Salleron, *loc. ult. cit.*, pág. 899.

[25] Id., *loc. ult. cit.*, pág. 900.

procedemos a abordar muy sucintamente, para luego dejar algunos comentarios sobre las nuevas estrategia y táctica[26].

Primero, hallamos la falta de una clara proclamación de lo que es doctrina y de lo que es posición táctica o política, que aun cuando se trate de política pastoral de la Iglesia no puede dejar de tener reflejo en la política de las comunidades temporales. Vuelve así, aunque no con los mismos términos, la distinción que presidió las polémicas del siglo XIX entre la "tesis", como afirmación universal y desiderativa, y la "hipótesis", como estimación de lo posible en una situación dada bajo el dictado de la prudencia. Pero resulta todavía más difícil diferenciar hoy el valor magisterial de los distintos juicios, en cuanto que en muchas ocasiones son simples exposiciones de hechos y situaciones, o análisis de las tendencias del hombre de hoy e incluso propuestas o insinuaciones de caminos por seguir o de soluciones para lograr mejoras concretas en el orden justo y el progreso temporal humano. Que no constituyen materia del magisterio pontificio. De manera que sólo las reprobaciones de ideologías, utopías y otros males sociales, así como la llamada al compromiso temporal de los cristianos, que también contienen los documentos, tienen fuerza para expresar, aclarar, ampliar y matizar la doctrina social de la Iglesia, en cuanto toca a los principios de orden moral o de derecho natural.

Pero no es sólo que los juicios de diverso género se presenten muchas veces confundidos o mezclados, sino que, además, en segundo término, muchos lectores y comentaristas tampoco distinguen correctamente entre

[26] Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, "La Octogessima adveniens, ¿ha derogado la doctrina social católica?", *Verbo* (Madrid) nº 97-98 (1971), págs. 659-660, que seguimos críticamente.

los principios y su aplicación práctica, entre la doctrina y el programa. Se hace imprescindible, pues, discernir cuándo se expresan los documentos en el plano de la doctrina universal, cuándo en el de los juicios histórico-prudenciales y cuándo en el de las opciones técnicas. No debe olvidarse —como antes subrayábamos— que en muchas ocasiones la doctrina social y política de la Iglesia ha sido enunciada a través de juicios históricos-prudenciales. Que no se agotan en la situación concreta a que venían referidos, sino que guardan potencialidad para ser aplicados a otras situaciones. Los ejemplos pueden multiplicarse sin esfuerzo, y "Mit Brennender Sorge" se refiere al nacional-socialismo alemán, pero es falso que no haya nada que no pueda ser aplicado a otros lugares y tiempos; "Divini Redemptoris", por su parte, dirigida a la situación creada por el comunismo en 1937, no podría serlo menos bajo algunos aspectos al comunismo de 1957 o de 1986 o a la supervivencia de la ideología marxista después de la caída del "socialismo real"[27].

Como en el nuevo esquema muchas palabras se vacían de su viejo significado y se llenan de uno nuevo, que las acerca al vocabulario de la Revolución, la recepción de ese nuevo lenguaje por la Iglesia crea en tercer lugar a no pocas dificultades. Pues, ya que las palabras son el vehículo de las ideas, siempre acecha el riesgo de que la connotación revolucionaria engulla el nuevo uso católico: ¿cómo podrá defenderse la verdad revelada si se usan las palabras con que se ha atacado la verdad filosófica custodiada por la santa Iglesia?[28]. Cierto es que, en algunos de los casos, podría decirse

[27] Jean Madiran, *loc. ult. cit.*, pág. 66.

[28] Louis Salleron, "El problema del hombre en el vocabulario de la Iglesia", *Verbo* (Madrid) nº 181-182 (1980), págs. 37 y ss.

que fue la Revolución la que les dio primero la vuelta, al tiempo que succionaba la promoción del hombre y de la comunidad que había dado pretexto a su designio. La conocida, y a veces banalizada, afirmación de Chesterton de que el mundo moderno estaba lleno de virtudes cristianas que se habían vuelto locas, recibe aquí pleno encaje[29]. Pero no lo es menos que, en la apertura conciliar al mundo moderno, y en el terreno de éste, la situación semeja la de una caída colectiva en la sordomudez, ante la que los pastores de la Iglesia continuaran enseñando la palabra de Dios, eso sí, con la dificultad no despreciable de no poder emplear palabras, sino valiéndose en exclusiva de signos[30]. Loable empeño, probablemente también meritorio —del mérito además que lo es en verdad—, pero que en todo caso supondría considerar irreversible la degradación del lenguaje y del pensamiento, que incluso coadyuvaría a apuntalarlo a no ser que viniera acompañado de una labor muy honda de restauración con la que tarde o temprano, y más temprano que tarde, se produciría un equilibrio inestable. Y podría quedar herido el sentido de la civilización e incluso el de la fe[31].

Para completar el cuadro, se añade la voluntad manifestada por Pablo VI y continuada en general Juan Pablo II, de no formular condenas expresas, así como la actitud pastoral de destacar el lado positivo incluso de lo que se juzga erróneo e inaceptable en su conjunto.

[29] Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy*, versión castellana, en *Obras completas*, volumen I, Barcelona, 1967, pág.

[30] Juan Vallet de Goytisolo, "El hombre, sujeto de la liberación. Referencia a los llamados 'derechos humanos'", *Verbo* (Madrid) nº 253-254 (1987), págs. 335 y ss.

[31] Véase mi comentario en *La cabeza de la Gorgona. De la* hybris *del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2001, págs. 105 y ss.

Que, a no dudarlo, contribuye igualmente a difuminar los contornos de las ideas y posiciones.

Creo que el examen realizado, además de ayudar a arrojar alguna luz sobre la confusión mencionada, también ha servido para poner en evidencia la aparición de una estrategia y táctica nuevas. ¿También de una nueva doctrina? A explanar las primeras y a dilucidar si en verdad estamos en presencia de la última debemos dedicar ahora algunas consideraciones.

4. ¿Una nueva doctrina además de una nueva estrategia?

Juan XXIII, en "Pacem in terris", trazó una distinción, que hizo fortuna inmediatamente, entre las ideologías y los movimientos históricos en que encarnan: las primeras son "falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre"; mientras que los segundos son "iniciativas de orden económico, social, cultural y político"[32]. Aquilatar las diferencias entre ambos debe ser objeto de una interpretación cuidada y global, por las importantes consecuencias que están implicadas. Así, primeramente, no puede negarse "que, en la medida en que estas iniciativas sean conformes a los dictados de la recta razón e intérpretes de las justas aspiraciones del hombre, pueden tener elementos buenos y merecedores de aprobación". Pero es que, en segundo lugar, el lugar donde se contiene la distinción y su exégesis, entre los parágrafos 158 ("Se ha de distinguir entre el que yerra y el error, porque en la naturaleza humana jamás se

[32] Juan XXIII, "Pacem in terris" (1963), § 159, en *Colección de encíclicas...*, cit., tomo II, pág. 2562.

destruye la capacidad de abrirse al conocimiento de la verdad") y 160 ("La virtud de la prudencia es la que ha de determinar si ha llegado el momento de efectuar ciertos contactos de orden práctico considerado hasta ahora inútiles") dice mucho de su finalidad. En efecto, haciendo uso del elemento sistemático, la interpretación debe concluir que no pretende derogar las reglas universales de la doctrina, sino derivar de éstas las acciones prácticas. O, lo que es lo mismo, inaugurar una estrategia y una táctica más ajustadas a las necesidades cambiantes de los nuevos tiempos, signados por la secularización total de la sociedad, desierto espiritual que, sin embargo, antes lo veíamos, genera por reacción una singular efervescencia religiosa.

Esa nueva estrategia se corresponde con el nuevo esquema de relaciones entre la Iglesia y la comunidad política que también más atrás emergía, y que —habiendo de vérselas con el imposible, para la doctrina de la Iglesia, reconocimiento de la democracia liberal como norma suprema de la sociedad— no podía sino terminar mediante la ubicación del magisterio eclesiástico en un terreno pastoral, que evita las proclamaciones doctrinales. Prácticamente se trata de insertar el catolicismo en una sociedad democrática de sociología protestante, como la de tipo estadounidense, avistada como gananciosa respecto de las sociedades democráticas de base sociológica católica, pues en aquéllas —lo que no se suele dar en éstas— se confiesa a Dios y se respeta la libertad[33]. Esto es lo que parece haber avalado el II Concilio Vaticano, que en uno de sus textos más característicos —por su naturaleza pastoral, destacada incluso en la rúbrica—, la Constitución "Gaudium et spes", no pide sino poder

[33] Louis Salleron, *loc. ult. cit.*, pág. 900.

desenvolverse libremente, en beneficio de todos, bajo cualquier régimen que reconozca los derechos fundamentales de la persona, de la familia y los imperativos del bien común[34]. Y lo que inspiró toda la política de Pablo VI, sin que el acento, desde luego que diverso, de Juan Pablo II, la haya variado sensiblemente. El abandono en la práctica del recuerdo del Estado cristiano, licenciando a los que pretendían aún seguir siéndolo. Una Iglesia instituida en capellanía de la democracia organizada planetariamente, con el riesgo de ser reducida a un "Movimiento de Animación Espiritual de la Democracia Universal"[35].

Si sometemos —sin pretensión ninguna— la anterior estrategia, de la que derivan concretas maniobras tácticas, a un examen puramente racional y humano, de tejas abajo, aparecen a primera vista riesgos importantes que me parece no han dejado de comprobarse en su natural actualización por medio de los resultados conseguidos:

El primer riesgo radica propiamente en que la táctica se sobreponga a la doctrina. Hasta ahora se distinguía entre "lo doctrinal" y "lo pastoral", englobando el primero de los nombres el conjunto de verdades que formaban la materia de una enseñanza, al tiempo que se reservaba el segundo para nombrar el conjunto de las actividades tendentes a la difusión del Evangelio y a la propagación de la Fe. Del II Concilio Vaticano se dijo que era esencialmente pastoral y no doctrinal, para pronto hablarse de su doctrina y comparar su

[34] "Gaudium et spes" (1965), § 42 in fine, en *Colección de encíclicas...*, cit., tomo II, pág. 2911.

[35] La expresión es del abate Georges de Nantes, *Liber accusationis in Paulum sextum*, 1973.

importancia con Nicea, al que incluso excedería[36]. La doctrina tiende entonces a reabsorberse en la acción, convirtiéndose en doctrina de la acción o praxis en la terminología marxista tan en boga en aquellos años, que relega la doctrina a un segundo plano y desemboca en una acción puramente religiosa, pero que al volcarse sobre la política, a la que se invita a los cristianos, desdibuja la condena de las ideologías dominantes —que se mantiene—, ante la necesidad lógica que impulsa a los católicos a unificar su vida alrededor de su acción.

Se produce así una inevitable ruptura práctica con la doctrina tradicional de la Iglesia, que no puede sino quebrantar su "identidad", dando lugar a todo tipo de confusiones: el molde protestante no se adapta bien a los contenidos católicos; el "retorno a las fuentes" por medio del rechazo de quince siglos de "constantinismo", replantea toda la elaboración dogmática y estructural realizada por la sucesión de los concilios y los papas; la previsión de un mundo unido según los conceptos de la democracia liberal es un envite gratuito, etc. Por lo demás, el reconocimiento pastoral por la Iglesia de los principios democráticos va a originar durante mucho tiempo dos corrientes aparentemente divergentes, la liberal, de tipo protestante y americano, y la revolucionaria, de tipo marxista y soviético. La vuelta, si de tal puede hablarse en propiedad, al cristianismo de los tres primeros siglos, lo es en una perspectiva invertida. Porque los primeros

[36] En la carta dirigida por S. S. Pablo VI al arzobispo Marcel Lefèbvre, en 29 de junio de 1975, aquél afirmó: "El segundo Concilio Vaticano no tiene menos autoridad y bajo ciertos aspectos hasta es aún más importante que el concilio de Nicea". Cfr. Jean Madiran, "Vatican II plus important que Nicée", *Itinéraires* (París) nº 197 (1975), págs. 4 y ss. y Marcel de Corte, "Nicée et Vatican II", *Itinéraires* (París) nº 215 (1977), págs. 110 y ss.

cristianos, que sólo pensaban comunicar el Evangelio, no conocían más apostolado que el religioso, mientras que los de hoy, ansiosos de salvar su religión se lanzan a un apostolado político-religioso que, paradójicamente, no puede sino resultar de tipo neo-constantiniano, pues al abandonar las estructuras políticas y sociales de que son desahuciados, tratan de conquistar la opinión según las líneas de fuerza de la democracia en evolución[37]. Por esta senda sinuosa se desemboca de modo inevitable —pues precisamente al tiempo en que se resolvía en ese singular proceso se estaba produciendo la transformación de la doctrina social en doctrina política— en la confusión de la religión y la política, y en el plano más alejado del cristianismo, el que hemos llamado de la opinión. Confusión tanto más peligrosa en nuestros días, pues desarrolla toda su potencialidad nociva no cuando la Iglesia es poderosa —ante la tentación de la teocracia la Iglesia forjó una sutil y sólida doctrina sobre la autonomía del poder temporal, aún subordinado en las grandes decisiones morales al espiritual—, sino cuando es débil. Entonces lleva a la revolución y a la tiranía burocrática, contrapeso necesario de la descomposición doctrinal y jurídico-canónica. Es la situación de los años sesenta y setenta, con el florecimiento de las "teologías de genitivo", en particular "de la revolución" y "de la liberación", y la politización de la "Acción Católica"[38]. Situación de la que no puede decirse en sentido estricto que hayamos salido con resolución, sino tan sólo que ha ido decayendo lánguidamente, perdiendo sus perfiles más aristados —que quedan recluidos en núcleos

[37] Louis Salleron, *loc. ult. cit.*, pág. 901.

[38] Cfr., en lo que respecta España, José Guerra Campos, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado social desde 1964*, Madrid, 1989.

inasequibles al desaliento—, aunque sin desembocar en una rectificación. Hoy son más bien el desfondamiento y la perplejidad ante los caminos que debieran seguirse para una correcta situación de la Iglesia ante el mundo, y en particular, ante la comunidad política, los que presiden un panorama desolado. También el entusiasmo de nuevos grupos bien intencionados, no siempre bien formados, pero sobre todo carentes de sensibilidad ante el problema. Lo angustioso de la situación, que crece por momentos, despierta reacciones de gran vitalidad y escasa definición. En esas estamos.

Un segundo riesgo de la estrategia inaugurada con el por el momento último de los Concilios ecuménicos procede de su coincidencia con el planteamiento del maritainismo. Es fácil, pues, que tal semejanza estratégica conduzca en muchos intérpretes a una aproximación también teorética. Ciertamente, como se resumió con referencia a "Octogessima adveniens", pero podría extenderse sin dificultad a toda la estela postconciliar y al magisterio mismo de Juan Pablo II, se ha urgido a la evacuación de las instituciones que aún se mantenían, con el desmantelamiento de lo que quedaba de Cristiandad, para pasar a la guerrilla espiritual en todas partes[39]. No es, desde luego, esta última parte la que plantea dificultades. La necesidad apremiante de que el laicado asuma sus responsabilidades, actuando en la esfera de lo concreto, en su respectiva competencia, donde el orden de las cosas le sirva de fuerza real en su acción temporal, explica la insistencia en buscar la difusión desde abajo y hacia arriba, por todas partes, del espíritu de acción evangélica y de las enseñanzas de la Iglesia, efectuada

[39] Juan Vallet de Goytisolo, "La Octogessima adveniens, ¿ha derogado la doctrina social católica?", *loc. cit.*, pág. 681.

por los cristianos en sus respectivos niveles para empapar las instituciones de justicia cristiana[40].

Hasta aquí sólo podemos mostrar nuestro acuerdo. Cuestión distinta del desahucio de las instituciones y de la renuncia a la política cristianas, donde la influencia, y no sólo estratégica, sino también doctrinal, de la democracia cristiana —exacerbada en la democracia cristiana postconciliar vía el pensamiento de Jacques Maritain— ha mostrado la especial fuerza de gravitación de sus errores. Equivocación práctica, desde luego, sin mengua estricta del magisterio, por más que sea difícil detener las implicaciones de la mixtura. Piénsese que, en este punto, la determinación y evaluación de la estrategia, en cuanto afecta al bien común, puede competer al poder civil tanto o más que al eclesiástico, y en las que éste puede errar, resultando incluso objetiva, aunque involuntariamente, injusto[41].

Porque no puede uno hurtarse impunemente al curso de los procesos naturales, que muestran —antes lo veíamos por medio del cardenal Daniélou, pero podríamos haberlo hecho también a través de Charles Maurras[42]— la trascendencia del empeño político en la edificación y transformación de las condiciones de la vida social que permiten a los hombres, a las familias y a los grupos cumplir más plenamente con sus fines. El trabajo por el bien común de la Ciudad, lo es al mismo tiempo en forma refleja por el de la Iglesia, favoreciendo la distinción y armonía de ambos, y participando en la

[40] Jean Ousset, "Promoción del laicado", *Verbo* (Madrid) nº 48 (1966), págs. 345 y ss.

[41] Juan Vallet de Goytisolo, *loc. ult. cit.*, pág. 682.

[42] Cfr. por ejemplo, *Mes idées politiques*, París, 1937.

más segura construcción de un mundo que deja libre el camino real que conduce al Reino de Dios[43].

Una estrategia y táctica como las anteriores no pueden dejar de ser contrastadas con los hechos. En un tal contraste con el tribunal de la praxis, no parece difícil aceptar el siguiente juicio: "No podría, pues, pensar que no hay relación entre los procesos políticos de los últimos años y la ruina de la fe católica entre los españoles. Afirmar esta conexión, que a mí me parece moralmente cierta, entre un proceso político y el proceso descristianizador, no me parece que pueda ser acusado de confusión de planos o de equivocada interpretación de lo que es en sí mismo perteneciente al Evangelio y a la vida cristiana. Precisamente porque aquel lenguaje profético del Magisterio ilumina, con luz sobrenatural venida de Dios mismo, algo que resulta también patente a la experiencia social y al análisis filosófico de las corrientes e ideologías a las que atribuimos aquel intrínseco efecto descristianizador. Lo que el estudio y la docilidad al Magisterio pontificio ponen en claro, y dejan fuera de toda duda, es que los movimientos políticos y sociales que han caracterizado el curso de la humanidad contemporánea en los últimos siglos, no son sólo opciones de orden ideológico o de preferencia por tal o cual sistema de organización de la sociedad política o de la vida económica. (...) Son la puesta en práctica en la vida colectiva, en la vida de la sociedad y de la política, del inmanentismo antropocéntrico y antiteístico"[44].

[43] Louis Salleron, loc. ult. cit., pág. 908.

[44] Francisco Canals, "Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros", *Cristiandad* (Barcelona) nº 670-672 (1987), págs. 37-39. Cfr. también, del mismo autor, "El ateísmo como soporte ideológico de la democracia", *Verbo* (Madrid) nº 217-218 (1982), págs. 893-900.

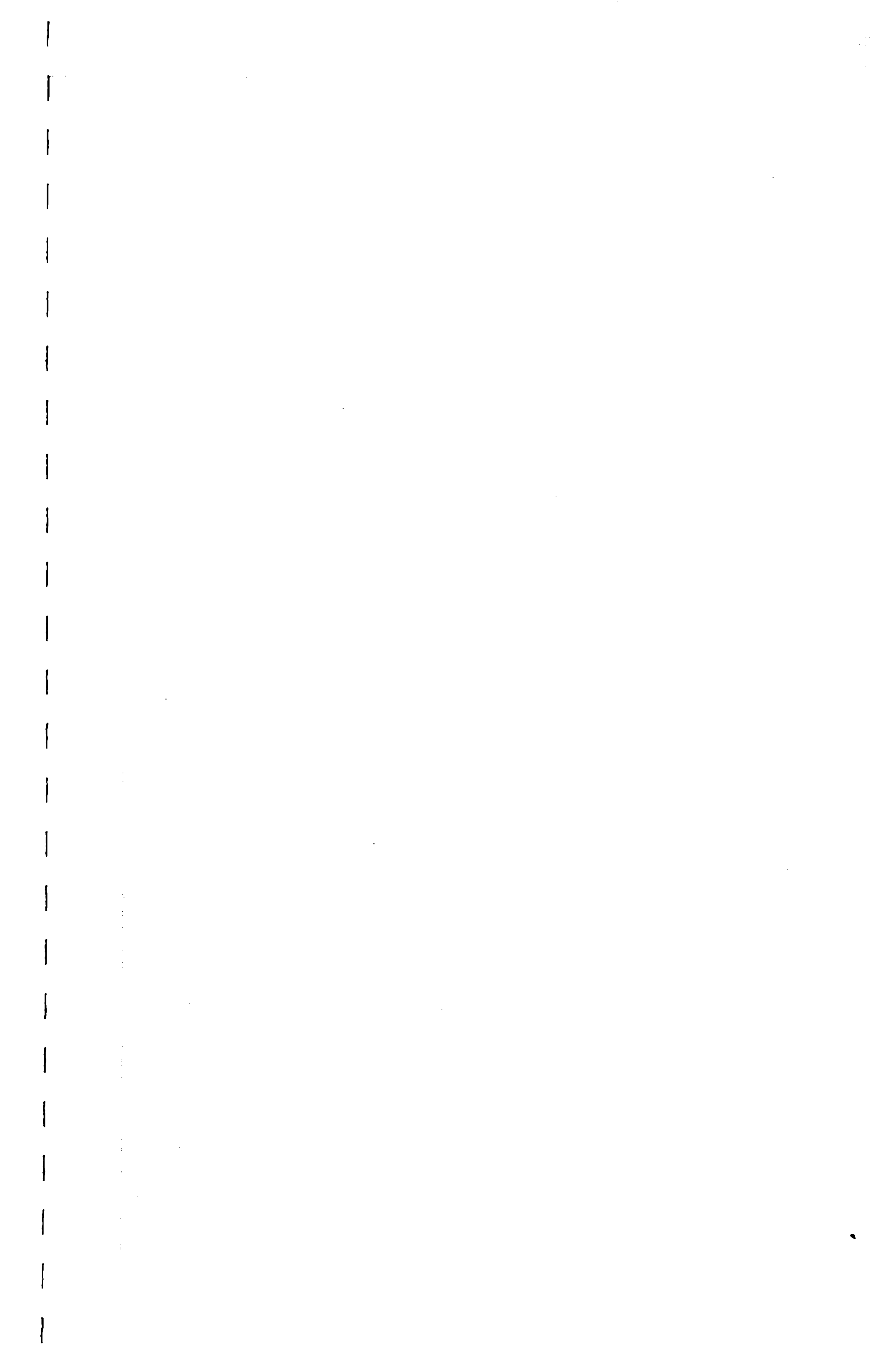
Pero es que, más allá, cabe plantearse la licitud de una imposición de tales táctica y estrategia. Con referencia al comunismo lo escribió un autor que nos ha acompañado a lo largo de estas páginas. Y no se ve porqué no podría ser igualmente aplicado a la resistencia a la democracia liberal: "Si los hombres de Iglesia, en beneficio de una pastoral mundial, estiman que deben negar su apoyo a la defensa de ciertas patrias carnales, no pueden de ninguna manera, no pueden sin abuso, no pueden sin crimen, desviar a los ciudadanos de la defensa del modesto honor de la casa solariega, de la libertad de la ciudad y aun de la vida de la patria. Además, las posibilidades de desaparición o de supervivencia de las fuerzas políticas, de las clases sociales, de los pueblos y las civilizaciones son constantemente modificadas por la acción de los seglares. Y es su deber y su obligación modificarlas sin creerse aprisionados por el pronóstico especulativo que haya podido hacerse, incluso con toda exactitud, en un momento dado. Por ejemplo, se puede, eventualmente, en cierto momento, formular el pronóstico de que el comunismo tiene todas las probabilidades de ganar en un país o en un grupo de países. Ante este pronóstico, los hombres de Iglesia toman todas las disposiciones o precauciones apostólicas que creen deben tomar. Quedan a su juicio y son responsables ante Dios. Pero si en función de ese pronóstico, los hombres de Iglesia se dedican además a persuadir al conjunto de los católicos de que deben desolidarizarse de todo anticomunismo temporal, entonces esos hombres de Iglesia aseguran así, positivamente, la victoria del comunismo, al desmovilizar, dispersar o paralizar la resistencia. Es precisamente cuando el comunismo tiene probabilidades objetivas de ganar en un país, cuando tiene la máxima importancia combatir esas

probabilidades, y derribar ese pronóstico fundado especulativamente, y hacer la historia en lugar de padecerla"[45].

Son muchos los comentarios que sugieren las palabras, lúcidas, de los dos textos transcritos. Algunos, ya historia: la Ostpolitik vaticana o el pacto Roma-Moscú. Otros, dolorosa realidad: las democracias cristianas como agentes de secularización. Detengámonos aquí. Desde luego que es posible que no podamos pedir a la Iglesia otra cosa. Pero también es seguro que no debemos contentarnos con eso. La afirmación del profesor Canals está en la base de la rectificación de un diagnóstico errado. Y el texto de Jean Madiran abre caminos, e invita a vivir toda la vida en cristiano, a dar un juicio cristiano sobre cada idea, sobre cada acto, sobre cada acontecimiento. Lo que, aunque la Iglesia jerárquica manifiestamente no hace —porque no puede hacerlo—, nos invita a hacerlo constantemente, pero eso sí, a nuestro riesgo y ventura, mientras que muchos sistemas ideológicos al acecho querrían persuadirnos, por el contrario, de que no lo hagamos, de que renunciemos a hacerlo católicamente[46].

[45]Jean Madiran, "Notre désaccord sur l'Algérie et la marche de monde", *Itinéraires* (París) nº 67 (1962), págs. 203.

[46]Cfr. Jean Madiran, *La Cité Catholique aujourd'hui*, cit., pág. 140.



CAPÍTULO 4

EL PROBLEMA DEL ESTADO CATOLICO, HOY.

1.Introducción.

No resulta fácil en absoluto hablar del Estado católico, o si prefiere, como acabamos de hacer, en términos algo más amplios, del orden político cristiano. Puede parecer, desde el universo dominante, un anacronismo político e, incluso, un anacronismo intelectual. Un "anacronismo político" si nos situamos en el terreno existencial —¿existe hoy un Estado católico?— y desenvolvemos las tendencias que la ciencia política y la sociología descubren en la observación de la realidad. Pero cosas distintas de su "actual" existencia o inexistencia son tanto la consideración pasada o histórica como la futura o posible de la misma. Y un "anacronismo intelectual" si, yendo más allá, nos instalamos más en la valoración que en la descripción de tales tendencias, y encontramos que la realidad del Estado católico, como quiera que sea, resulta nociva desde el mismo terreno del ideal político. Así, ciencia política y filosofía política —una cierta ciencia y filosofía políticas ideológicas—, de consuno, militarían en contra del Estado católico, de su posibilidad y aun deseabilidad.

2. Razón humana y cultura histórica.

Cuando en 1989 se celebró en España el mil cuatrocientos aniversario del III Concilio de Toledo, con el que se consagró el principio de unidad religiosa, luego mantenido salvo breves interrupciones —incluso

después de la revolución liberal— hasta la Constitución de 1978, subrayé que ese décimo cuarto centenario era bien distinto de los anteriores y que la razón no residía tan sólo en la pérdida real de aquel bien tan ponderado, y en el fondo tan imponderable, de la unidad católica, sino su admisión como una mera situación "cultural" que tuvo su razón de ser en otras épocas e incompatible con las nuevas formas de convivencia civil y religiosa, *pluralistas, laicas, democráticas*[1]. Es decir, la profundización en el deseo expuesto por Jacques Maritain en toda su crudeza: "El Sacro Imperio ha sido liquidado de hecho, primero por los tratados de Westfalia, finalmente por Napoleón. Pero subsiste todavía en la imaginación como ideal retrospectivo. Ahora nos toca a nosotros liquidar ese ideal"[2].

Aunque el triunfo del proyecto maritainiano no haya completo en España —radicando en tal hecho la especificidad, bien es cierto, cada vez más disminuida, pero aún apreciable, de nuestra patria en el "concierto europeo", conforme hemos de ver en el capítulo siguiente—, lo que marcó con caracteres de novedad ese centenario fue el avance por esa senda liquidadora del ideal católico de Cristiandad.

Que España se mantuvo, hasta hace bien poco, al margen de la onda histórica de la secularización, dominante en Occidente desde al menos la Ilustración,

[1] Miguel Ayuso, "Aproximación a una teología política católica", *Iglesia-Mundo* (Madrid) nº 384 (1989) págs. 6-9. Se trata de la presentación de un trabajo colectivo, coordinado por mí bajo la rúbrica de *XIV Centenario del III Concilio de Toledo. Iglesia-Estado: ¿dónde estamos hoy?* Cfr., también, Miguel Ayuso, "La unidad católica y la España de mañana", *Verbo* (Madrid) nº 279-280 (1989), págs. 1421-1439.

[2] Cfr. Leopoldo Eulogio Palacios, *El mito de la nueva Cristiandad*, cit., pág. 91.

y constituyendo un régimen de Cristiandad —es decir, aquel en el que el orden temporal es impregnado por el espíritu y la doctrina de la Iglesia Católica—, es algo indudable. Ciertamente que el siglo XIX conoció de algunas iniciativas tendentes a arrancar de nuestro suelo la fe de Cristo —más significativamente quizás la presencia socialmente operante de esa fe—, y ciertamente también que dichos trabajos no quedaron sin fruto. Sin embargo, la sociedad española era una sociedad cristiana y hasta —en líneas generales— puede decirse que la estructura política siguió definiéndose en relación con el catolicismo en buena parte de los textos constitucionales que con tanta prisa como con poca huella fueron sucediéndose en el deseo de vertebrar España con los principios del liberalismo, empresa a la que Menéndez Pelayo se refirió con palabras incisivas: "Dos siglos de incesante y sistemática labor para producir *artificialmente* la revolución, aquí donde nunca podía ser orgánica"[3]. Incluso en momentos —como la II República— en que pareció tan cercano el sueño de los regeneradores laicos de que España dejara de ser católica, la posterior reacción eminentemente religiosa, así como su cristalización en la inmediata postguerra en uno de los períodos de mayor fervor religioso conocidos en la historia contemporánea, desmienten terminantemente que la secularización —ni siquiera en la menos ambiciosa de las acepciones antes vistas— hubiera triunfado en España.

La realidad actual, en cambio, es muy otra. Y son muchos los factores que, entrecruzándose, han desembocado en la situación descrita. La Constitución "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II, en uno de

[3] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880-1882, vol. III, epílogo.

sus primeros números, habla de que "el género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por los cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero"[4]. En esa difusión por todo el universo han alcanzado también a España, hasta el punto de que, desde el decenio de los sesenta puede decirse de la irrupción de un nuevo *modelo de sociedad* —la sociedad permisiva[5]—, muy lejana al contexto ambiental de la sociedad cristiana.

Fenómenos como el crecimiento económico, el mayor nivel de bienestar, la prolongación de la vida humana, la reducción del esfuerzo en el trabajo, la irrupción de la mujer en la vida profesional, la creación —y satisfacción— de muchas nuevas necesidades, son, qué duda cabe, algunos de los hitos del gran avance social logrado en muchos países durante estos últimos años[6]. Pero tales factores, al margen de su sentido en general valioso, no han estado exentos de consecuencias grandemente negativas, de las que no es la menor el que han terminado por generar un marco social que hace imposible el apoyo de las tradiciones y comportamientos colectivos impregnados de cristianismo que durante muchos siglos facilitaron la recta conducta moral de las personas corrientes, de esas muchedumbres de hombres medios que siempre fueron mayoría en la sociedad.

Estas profundas mutaciones sociales, inducidas o potenciadas por una hábil intoxicación ideológica,

[4] "Gaudium et spes," nº 4, en *Documentos del Concilio Vaticano II*, Madrid, 1979, pág. 199.

[5] José Guerra Campos, *Amor, deber y permisivismo*, Madrid, 1978.

[6] José Orlandis, "Hacia una nueva modernidad cristiana", *Verbo* (Madrid) nº 273-274 (1989), págs. 310 y ss.

coincidentes con el desarme moral, tanto del Estado —a través de la tentación tecnocrática— como de la Iglesia —en plena denigración de lo que la literatura progresista ha calificado de "Iglesia de la contraposición y la antinomia del espíritu del mundo", e inaugurando la etapa de la "Iglesia abierta a la solidaridad y al diálogo"—, producen una sociedad no-cristiana, religiosamente neutra, reflejo de un ambiente y una sensibilidad distintos, y en la que se genera una tensión dialéctica entre legalidad civil y la moral católica en la regulación de materias de no escasa trascendencia. Problema en gran medida perenne de la ciencia política y la teología pastoral pero que, merced a todo lo dicho, presenta unos perfiles en nuestros días cabalmente nuevos[7].

Al comienzo de esta nueva sociedad, las leyes del Estado —confesionalmente católico aún a la sazón— seguían configurando un ordenamiento jurídico que trataba de seguir siendo básicamente católico. Y negar que esa circunstancia fuese un poderoso freno de la dinámica del proceso, no puede hacerse sin forzar sobremanera los hechos y sin faltar gravemente a la verdad y a la justicia.

Hoy, en cambio, la situación ha variado sensiblemente y se han extraído con usura las consecuencias implicadas en las premisas sociales permisivas. La Constitución de 1978 y su desarrollo legislativo se han instalado ya inequívocamente en una sociedad cada vez más radicalmente secularizada, lo que ha redundado en una profundización y extensión de los efectos anti-religiosos y a-religiosos.

[7] Id., "Tradiciones cristianas y moral social", *Verbo* (Madrid) nº 235-236 (1985), págs. 545 y ss.

Y este complejo de factores políticos y sociales entremezclados y operando hacia una misma finalidad se muestra como especialmente disolvente. Estamos asistiendo —como antes decíamos— a la separación consciente y buscada entre la Iglesia y sociedad, tras haberse consumado la separación de la Iglesia y el Estado[8]. Descripción exacta y que explica que la exclusión de la Iglesia y del cristianismo de las realidades sociales haya obrado en los países occidentales con idéntica intensidad que en los marxistas, aunque siguiendo vías distintas y vestido con otros ropajes. Es, por tanto, nuestra época una suerte de *contracristiandad* en la que las ideas, costumbres e instituciones trabajan en contra de lo cristiano[9].

Esta observación nos conduce el gran tema filosófico de las relaciones entre la razón humana y la cultura histórica. Es sabido —escribe Rafael Gambra— que, entre las civilizaciones que en el mundo han sido, algunas como la grecolatina o la judeocristiana, se nos ofrecen con una transparencia intelectual y afectiva que nos permite compartir su anclaje eternal; mientras que otras, por el contrario, nos parecen opacas, misteriosas o ajenas. Así, los árabes de Egipto enseñan hoy las pirámides como algo que es ajeno a su propia cultura y comprensión; mientras que nosotros, en cambio, mostramos una vieja catedral o el Partenón con un fondo

[8] Thomas Molnar, "Ideología y religión en la Hungría de hoy", *Verbo* (Madrid) nº 231-232 (1985), pág. 117.

[9] La expresión es de Marcel Clément, en su libro *D'où jaillira l'aurore*, París, 1976; cfr, asimismo, las reflexiones de José Orlandis, *Historia y espíritu*, Pamplona, 1975, especialmente págs. 23-40 y 172-190.

[10] Rafael Gambra, "Razón humana y cultura histórica", *Verbo* (Madrid) nº 223-224 (1984), págs. 305-309. En la obra de Chesterton encontramos ilustraciones importantes de esta tesis: cfr. Miguel Ayuso, *Chesterton, caballero andante*, Buenos Aires, 2001.

emocional de participación. Pues bien, "el día en que nuestras catedrales —o la Acrópolis de Atenas— resulten para nosotros tan extrañas como las pirámides para los actuales pobladores de Egipto, se habrá extinguido en sus raíces nuestra civilización"[10].

La incomprensión moderna —la "extrañeza"— hacia el fenómeno de la unidad religiosa signa indeleblemente la agonía de nuestro modo de ser y rubrica el fracaso de nuestro proyecto comunitario, en el sentido más restringido del término[11]. Ahora bien, de las ruinas de esa civilización sólo ha surgido una disociación —"disociedad" la ha llamado el filósofo belga Marcel de Corte[12]— que, si sobrevive entre estertores y crisis, es a costa de los restos difusos de aquella cultura originaria, e incluso de las ruinas de esas ruinas —sombra de una sombra— por acudir de nuevo al conocido *dictum* de Renan.

3. Las razones del Estado católico.

Por tanto, una defensa del Estado católico y de la situación de unidad católica que, deseablemente, debe constituir su sustrato sociológico, arraiga, en primer término, en una intención piadosa y consiguientemente civilizadora —pues la civilización encuentra su sentido

[11] Me refiero a la famosa distinción de Tönnies entre *gemeinschaft* (comunidad) y *gesselschaft* (sociedad) como categorías sociológicas de convivencia y estructuración social; de la que deduce que la sociedad humana radical o sociedad política es "comunidad" y no meramente "sociedad". Cfr. Rafael Gambra, "Sociedad y religación: la ciudad como habitáculo humano", *Verbo* (Madrid) nº 91-92 (1971), págs. 9-22; Id., "Comunidad y coexistencia", *Verbo* (Madrid) nº 101-102 (1972), págs. 51-59.

[12] Marcel de Corte, "De la société à la termitière par la dissociété", *L'Ordre Française* (París) nº 180 y 181 (1974), págs. 5-25 y 4-29 respectivamente. Cfr. el estudio de Danilo Castellano, *L'aristotelismo cristiano di Marcel de Corte*, Florencia, 1975.

en la perspectiva de la piedad[13]—; cualquier otra hipotética realización futura de la sociedad cristiana habría de tender a una continuidad con lo pasado, buscando los cauces vivos de la tradición.

Pero, además, se puede hacer alguna referencia a las razones que desde la teología, la filosofía de la política o la sociología coadyuvan a afirmar como "moralmente obligatorio y prácticamente necesario"[14] el restablecimiento del Estado católico.

a) Desde la *teología*, en primer lugar, y con reflexiones que rozan la teología de la historia, encontramos una tendencia a la unidad que está en las esperanzas de la Iglesia[15]. Es el mismo designio de Dios sobre nosotros, el deseo revelado por Nuestro Señor Jesucristo en su oración sacerdotal: "Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que me has enviado" (*Jn*. 17, 21).

En segundo lugar, y descendiendo más a lo específico que nos ocupa, se ha destacado cómo las sociedades en cuanto tales tienen deberes religiosos hacia la verdadera fe y hacia la única Iglesia de Jesucristo. Es, por ello, errónea la perspectiva que abre una sima profunda entre la Iglesia y la humanidad, aun cristiana, con sus dimensiones culturales y político-sociales. Por el

[13] Jean Madiran, "La civilisation dans la perpective de la pieté", *Itinéraires* (París) nº 67 (1963), passim.

[14] Rafael Gambra, "La unidad católica, encrucijada de la teología y la política", en Miguel Ayuso (editor), *op. cit.*, págs. 16-19. Resulta muy interesante, a este respecto, el texto del profesor Danilo Castellano, "Nota sul problema dello Stato cattolico", en su volumen *La razionalità della politica*, Nápoles, 1993, págs. 45-56.

[15] Henri Ramière, S. I., *Les Espérances de l'Eglise*, Lyon, 1861; Juan M. Igartua, S. I., *La esperanza ecuménica de la Iglesia*, Madrid, 1970.

contrario, la Iglesia es el pueblo de Dios, que se salva, aun en orden a lo eterno, por la penetración por la gracia de todas las dimensiones de lo humano. Así, el Pueblo de Dios es la comunidad cristiana en su curso histórico[16].

De ahí que, al hablar de la unidad católica, no podamos dejar de aludir a la teología del Reino de Cristo, de ese movimiento que modernamente condujo a la institución por Pío XI, en 1925, de la Fiesta de Jesucristo Rey. Festividad nacida con un significado e intención inequívocos: poner remedio al laicismo, que venía a ser "el mismísimo liberalismo o bien el liberalismo llegado a su mayoría de edad"[17]; y atajar el proceso de apostasía que había llevado de modo perseverante el empeño de desterrar a Cristo de la vida pública, y, luego, desde la misma, mediante el olvido de la doctrina católica sobre el matrimonio, la familia y la educación.

Debe observarse que el sistema inspirador de las constituciones políticas en las naciones modernas es en el fondo *el mismo error*, en vertiente práctica, que su forma religiosa protestante; lo que, así expresado, se mueve en línea de acuerdo profundo con el pensamiento de la Iglesia, manifestado luminosamente en las enseñanzas de Pío IX, y reafirmado y sistematizado con precisión y admirable coherencia conceptual por León XIII. Esta serie de hechos han originado que "la obediencia a Dios antes que a los hombres ya no choca sólo con determinaciones singulares, o con imposiciones idolátricas o de falsas

[16] Francisco Canals, "El deber religioso de la sociedad española", en su volumen *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, pág. 220.

[17] Ramón Orlandis, S. I., "Sobre la actualidad de la fiesta de Cristo Rey", *Cristiandad* (Barcelona) nº 39 (1945).

religiones desde los poderes políticos". Por el contrario, "nos hallamos ante acciones políticas en lucha contra la idea de Dios y trabajando activamente en la 'secularización', en el apartamiento de la vida humana de toda orientación eterna y trascendente, en la educación de los hombres para la 'muerte de Dios' y la autodeterminación de sí mismos"[18].

La razón y la oportunidad de los actos magisteriales contra el liberalismo aparecen así en su esencia, desnudos de toda consideración accidental, para quien se esfuerce en buscar razones en la experiencia histórica y en la situación contemporánea, con la intención de buscar el mejor asentamiento de la doctrina católica. Así, por acudir a un ejemplo relevante, antes ya anotado, en el "Syllabus" de Pío IX se enumeraban los errores filosóficos inmanentistas y hostiles a toda idea de Dios trascendente, soberano y libre creador y salvador del mundo, que se traducían en los sistemas imperantes en el mundo político. Pero la motivación concreta del célebre documento de Pío IX era salir al paso de las conciliaciones que los católicos-liberales habían comenzado a proponer: "En nuestros días, para quien no se empeñe en negar incluso la experiencia para enfrentarse con mayor audacia a la doctrina católica, se hace más patente la intención de aquella proposición 80 que se convirtió en el escándalo del siglo: 'La Iglesia católica puede y debe reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna' (...). Al condenar como errónea esta proposición, es claro que se entendían sus palabras en el mismo sentido con que

[18] Francisco Canals, "El ateísmo como soporte ideológico de la democracia", *cit*. La afirmación se hace a partir de la glosa de unos textos del obispo catalán finisecular (del diecinueve al veinte) Torras i Bages.

las utilizaban los que acusaban a la Iglesia de haberse enfrentado indebidamente a aquellas corrientes. Hoy todos entendemos, quienes los propugnan y quienes los combaten, que a mayor 'modernidad', 'progreso' y 'liberalismo', tanta mayor celeridad en la corrupción moral de las nuevas generaciones, menor número de matrimonios y menor estabilidad en los mismos, crecimiento de la plaga del divorcio y del crimen del aborto y disminución de la fe religiosa en la vida social, en la cultura, en la familia y en la vida personal de los hombres de hoy (...). La corriente propugnada por los falsos profetismos que invitaban a la Iglesia a probar la separación del hombre respecto de Dios, la emancipación de lo que está bajo el cielo, lo terreno, frente al llamamiento de lo sobrenatural y celeste, ha dado sus frutos. Son los frutos anunciados por Pío IX, en sus enseñanzas ratificadas y desarrolladas en los pontificados sucesivos"[19].

El primer orden de razones, pues, finca propiamente en un estrato teológico. Los lemas de San Pío X —"instaurar todas las cosas de Cristo"— y Pío XI —"la Paz de Cristo en el Reino de Cristo"— sirven para iluminar y centrar sintéticamente esta teología, que ha tenido siempre por primer cuidado el mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana y que en su simplicidad nos libra de las aporías en que concluye el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico que tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo izquierdista, y el escatologismo utilizado para desviar

[19] Id., "Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso del Corazón de Jesús", *Cristiandad* (Barcelona) nº (1984).

la atención de la vigencia práctica y concreta del orden natural y cristiano[20].

b) Desde la *filosofía* se nos muestra como radicalmente disolvente el ideal moderno, que alienta —por acudir a la evocación de Camus— la situación de "exilio" permanente y que desdeña y difama al "Reino" en su estabilidad, en su carácter entrañable, en sus raíces humanas y divinas: "Tal es el ideal de la *apertura* o *compresión universal* que se abre a todo sin bastión alguno que defender; tal la idea del pluralismo que niega la objetividad de la verdad y del bien; tal el designio del *ecumenismo,* que postula una especie de 'mercado común' de las religiones; tal el *pacifismo* que se niega a defender cosa alguna porque nada trascendente se posee ni se ama; tal la división de la Tierra en *mundos* (primero, segundo y tercer mundo), sólo en razón de la economía y en orden a una igualación final..."[21]. La democracia liberal, en fin, viene a ser la consagración oficial del exilio como forma permanente de gobierno e ideal humano, contrafigura del pensamiento católico.

Por eso, cuando León XIII, en su encíclica "Graves de communi" (1901), empleó la expresión "democracia cristiana", aunque no en sentido político, que siguió condenado, sino en el de demofilia o acción benéfica a favor del pueblo[22], se comentó "Il a avalé le nom, il avalera l'idée"[23]. ¿Ocurrió eso? ¿Se tragó la idea tras el nombre? En verdad que sí y no.

[20] Id., "Sobre lo actitud del cristiano ante lo temporal", en *Política española...*, cit., págs. 211 y ss.

[21] Es a Rafael Gambra, "El exilio y el reino", *Verbo* (Madrid) nº 231-232 (1985), págs. 73-94, a quien debemos la evocación.

[22] "Graves de communi" (1901), en *Documentos sociales de doctrina pontificia*, Madrid, 1964, pág. 364.

[23] Eugenio Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, 1965, pág. 41.

En el primer capítulo ya repasamos, junto con la "contestación" alzada por la Iglesia al mundo moderno, algunas de las incoherencias tácticas o estratégicas que la obstaculizaron desde dentro: el (o mejor los) *ralliement,* pues no sólo se dio en Francia, sino también, por ejemplo, España y Bélgica, de León XIII; la sociedad frente al Estado (más sociedad, menos Estado) y su opción refleja a favor de una democracia contra el liberalismo en el caso de san Pío X; la condena de la *Acción francesa,* el abandono de los cristeros mejicanos y la debilidad ante la República española con Pío XI; la aceptación de la Constitución italiana de 1947, y con ella del consenso socialdemócrata impuesto por los vencedores de la II Guerra Mundial, si se trata de Pío XII; y la renuncia al Estado católico por Pablo VI y sus sucesores... Pero, más allá de muchas palabras equívocas, ¿podemos encontrar una aceptación sustancial de la democracia? No lo parece[24].

En efecto, cabe distinguir en verdad entre la democracia como forma de gobierno y la democracia como fundamento del gobierno. La primera puede apodarse, en ocasiones, clásica, frente a la segunda, denominada también moderna. Pues bien, la Iglesia suele rechazar de plano la segunda, mientras que todos sus pronunciamientos favorables se desenvuelven en la órbita de la primera. Esto es, en cuanto legítimas, lo que quiere decir acordes con los principios naturales y cristianos, la Iglesia admite cualquier forma de gobierno y no muestra una preferencia absoluta por ninguna. Mientras que, al contrario, cuando no se da ese ajuste, rechaza igualmente cualquier forma de gobierno[25]. Pío

[24] Jesús Muñoz, S. I., *Democracia y doctrina pontificia,* San Juan de Cuyo, 1983.

X, por ejemplo, en "Notre charge apostolique" (1910), a la vez que reconoció la validez de las diversas formas de gobierno, rechazó que la democracia deba ser tenida en mayor consideración como mejor y condenó la pretensión de ligar la Iglesia a una concepción política determinada (la democracia moderna), máxime cuando se trata de una cuyos fundamentos doctrinales son erróneos. Pío XII, por su parte, en "Benignitas et humanitas" (1944), aunque habló de una "verdadera y sana democracia", con claridad afirmó que debía fundarse "sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas". Pero, al sostener, además, que era compatible con diversas formas de gobierno, dejaba entender que en realidad la refería a la participación en la vida política, exigida (aun en distintos modos) por toda forma legítima. Es lo que volvemos a encontrar en Juan XXIII, quien en "Pacem in terris" (1963), aunque habla de un derecho a elegir los gobernantes, no lo vincula con la forma democrática, sino que lo afirma compatible con cualquier régimen auténticamente democrático, esto es, representativo, mientras rechaza que la fuente del poder pueda radicar en la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos. Cautela que reaparece en "Octogesima adveniens" (1971), de Pablo VI, que cuando habla de democracia se refiere de nuevo a la participación de los ciudadanos y no a que éstos sean la fuente del poder. Juan Pablo II tampoco se ha alejado del esquema anterior. Por ejemplo, en los parágrafos 46 y 47 de "Centesimus annus" (1991). Y lo mismo cabe decir, para concluir, de Benedicto XVI, que ni en los párrafos 26 y siguientes, centrados en la cuestión social y política, de su "Deus caritas est" (2005), ni en "Spes salvi" (2007), menciona

[25] Véase mi "Democracia y doctrina católica", *Verbo* (Madrid) nº 297-298 (1991), págs. 1019 y ss.

la democracia, sentando en cambio en la primera que "la justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política", mientras que en la segunda afirma que "el tesoro moral de la humanidad no está disponible".

Dicho esto, y a la vista también de lo sentado anteriormente, no se nos oculta que el lenguaje del magisterio pontificio, y eclesiástico en sentido más amplio, sobre todo tras del II Concilio Vaticano, se diferencia netamente del precedente. Y que, si bien es cuestión amén de delicada no totalmente esclarecida, la afirmación del derecho a la libertad religiosa, levanta no pocas dificultades desde ese magisterio tradicional. Por más que se pretenda sólo como un derecho civil, y pese a que se afirme contemporáneamente que la declaración "Dignitatis humanae" (1965) "deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo" (nota previa), o que condicione el no poder ser impedido su ejercicio a que "se guarde el justo orden público" (nº 2). Verdadera *crux interpretum*, la interpretación liberal de la libertad religiosa no sólo ha sido la más difundida, sino quizá también la (por lo menos en apariencia) más coherente con la "intención" conciliar[26].

[26] No puede dejarse en esta nota mención siquiera de los nombres que han dejado sus contribuciones para esclarecer el delicado asunto de la continuidad o ruptura con la doctrina tradicional por parte de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*. Últimamente, al hilo de la "hermenéutica de la continuidad" reclamada por Benedicto XVI, se han redoblado los esfuerzos. Cfr., por ejemplo, la síntesis más antigua de Brian W. Harrison, "Vatican II et la liberté religieuse: contradiction ou continuité?", *Sedes sapientiae* (Chémeré-le-Roi) nº 31 (1990), págs. 15 y ss. y la reconstrucción más reciente de Bernard Lucien, "Vatican II et 'l'herméneutique de la continuité'. Le cas crucial de la liberté religieuse", *Sedes sapientiae* (Chémeré-le-Roi) nº 96 (2006), págs. 3 y ss.

Y, sin embargo, la sociedad no se sostiene sobre la mera coexistencia ni puede ser un ideal la *open society*, indiscriminadamente abierta. La ciudad descansa sobre un entramado de virtudes y valores comunitariamente aceptados y cordialmente vividos. En el lenguaje sociológico de Ferdinand Tönnies diremos que es una *gemeinschaft*; el profesor Leo Strauss lo llamará *régime*; T.S. Eliot podrá aplicarle el término de *culture*; generalmente se dirá *way of life*; y si retrocediéramos a los griegos lo descubriríamos en *politeia*. En todos los casos la referencia es unánime. Es lo que Wilhelmsen y Kendall han llamado la *ortodoxia pública:* el conjunto de convicciones sobre el significado último de la existencia política, lo que unifica a una sociedad, lo que sanciona y confiere el peso de lo sagrado a juramentos y contratos, a deberes y derechos, lo que reviste a una sociedad de un significo común, venerando ciertas verdades consideradas por la ciudadanía como valores absolutos[27].

Desde este punto de vista no estamos formulando, en realidad, juicio moral alguno. Simplemente constatamos que cada pueblo tiene su modo de ser, y ese modo de ser es anterior a cualquier forma de gobierno y a cualquier constitución escrita. Estas sólo articulan o representan, más o menos acertadamente, cuanto se contiene en aquél. Eric Voegelin ha planteado con agudeza cómo el problema central de la teoría política es el de la representación, que desborda el marco de las convencionalmente denominadas

En contra sigue resultando uno de los más ejemplares textos, incluso en su brevedad, el de Leopoldo Eulogio Palacios, "Nota crítica a la declaración conciliar sobre libertad religiosa", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid) nº 56 (1979), págs. 45 y ss.

[27] Frederick D. Wilhelmsen, *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*, Madrid, 1965.

"instituciones representativas" y que constituye la forma por la cual una sociedad política cobra existencia para actuar en la historia[28].

También, pues, desde el ángulo de la filosofía —y la filosofía política— encontramos una razón para defender la unidad católica: es la expresión de la ortodoxia pública de las sociedades cristianas.

c) Desde la pura *sociología* se nos muestra como un medio privilegiado de salvaguardia de la libertad de opción: sólo la confesionalidad de la comunidad política hace innecesario el partido confesional, pues éste tiene que aparecer tan pronto los principios esenciales de la Iglesia no son políticamente intangibles y requieren para su defensa una acción congruente y supletiva de los mismos fieles[29].

Libertad religiosa y libertad política, por tanto, se excluyen, cosa que no parece haya sido entendida por las jerarquías eclesiásticas que, después de haber renunciado a la doctrina de la confesionalidad del Estado sin contrapartida, tampoco propugnan la fórmula del partido católico. De ahí esa impresión que producen tantas declaraciones episcopales —y no sólo españolas— de no saber qué hacer para impulsar la eficaz acción de los católicos en el terreno político. Se han quedado sin un terreno firme y estable, y se dedican a vagar por los aires de la indefinición. Para el

[28] Eric Voegelin, *New Science of Politics*, Chicago, 1952, capítulo I.

[29] Cfr. Alvaro d'Ors, "Teología política: una revisión del problema", *Revista de Estudios Políticos* (Madrid) nº 205 (1976), págs. 41-79; Id., "El correcto canonista. A propósito de los escritos reunidos de Hans Barion", *Verbo* (Madrid) nº 241-242 (1986), págs. 223-233; Id., "Libertad religiosa y libertad política", en Miguel Ayuso (editor), *XIV Centenario del III Concilio de Toledo. Iglesia-Estado: ¿dónde estamos hoy?*, págs. 47-50.

pensamiento tradicional —en cambio— la solución del problema no ofrece dudas: si se quiere salvaguardar la libertad de opción política sin perjudicar los intereses de la Iglesia hay que entrar en la dinámica de la confesionalidad del Estado[30].

Muchas cosas podrían decirse sobre la pretensión histórica del *parti catholique* y su fiasco. En el ochocientos francés. Pero también en el español, y ahí está la Unión Católica de los pidalinos para demostrarlo. Pero también en el novecientos, como evidencia la ruina de la democracia cristiana, por ejemplo en Italia[31]. Ayer igual que hoy, su conducta viene presidida por un entimema que, después de afirmar que la religión no se confunde con la política —con la finalidad expresa de desolidarizar la Iglesia de la contrarrevolución— excluyendo consiguientemente el Estado confesional, concluye que los cristianos "*de hoy*" tienen la obligación de pertenecer políticamente a la democracia cristiana[32].

Todavía desde la *sociología*, y más concretamente la *pastoral*, encontramos un fundamento no menos importante para la tesis de la unidad católica y el Estado católico. La libertad no es algo abstracto e independiente de las condiciones en que se ejercita, sino que para la mayoría de los hombres el ejercicio de la libertad está, no determinado, pero sí condicionado por el ambiente en que se mueven. Por eso —como afirmó el cardenal

[30] Miguel Ayuso, "La unidad católica y la España de mañana", *loc. cit.*, págs. 1428-1431.

[31] Cfr. el libro de varios autores, *Questione católica e questione democristiana*. Liber amicorum *di Carlo Francesco D'Agostino*, Padua, 1987, y en particular los textos de Danilo Castellano, don Dario Composta y Pietro Giusseppe Grasso.

[32] Francisco Canals, "Donoso Cortés en Francia", en el volumen de Canals, *Política española: pasado y futuro*, cit., págs. 119 y ss.

Daniélou en el curso de una polémica de que he ocupado más atrás[33] —, para la mayoría de los hombres no es dable "responder a ciertas exigencias que hay en ellos sino en la medida en que lo hace posible el ambiente dentro del cual viven". Hay que crear, pues, las condiciones que hagan posible la vivencia de la fe en sociedad, esto es, un pueblo cristiano. Lo que requiere instituciones cristianas, es decir, la Cristiandad. Pretender, en cambio, desvincular la fe del marco social viene a ser un acto impío[34]. El doctor Guerra Campos lo ha desarrollado muy lúcidamente, observando que la *"politización"* radical de que se ha acusado por tantos al confesionalismo se da mayor medida en la supuesta "no intervención", si se cae en la tentación —y a menudo ocurre— de reducir la acción de la Iglesia a "facilitar" la convivencia pluralista, tarea central de la política, debilitando para ello el ejercicio de su misión propia: "El peligro que acecha ahora es que cuando se habla de renunciar a la Iglesia-cristiandad para ser Iglesia-misión, sea la que, paradójicamente, se oscurezca"[35].

[33] Miguel Ayuso, "¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?", *cit.*, págs. 7-16. Se trata de la discusión, antes referida, sobre "cristianismo de masas" o "de minorías".

[34] Danilo Castellano, "Lo Stato e l'educazione del cittadino", en su volumen *La razionalità della politica*, cit., págs. 57-66, en cuanto explica claramente el valor educativo o deseducativo del Estado a través de su legislación y política.

[35] José Guerra Campos, "La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia", en Miguel Ayuso (editor), *XIV Centenario del III Concilio de Toledo. Iglesia-Estado: ¿dónde estamos hoy?*, cit., págs. 51-58.

4. Conclusión.

Tras lo anterior podemos entrar en el final de este capítulo. Hay unas razones que abonan la situación de unidad religiosa y justifican la doctrina de la confesionalidad. Hoy, en cambio, se desconocen y no se les presta atención alguna. Bien porque se rechacen íntimamente —en algunos sectores se da un auténtico repudio de esa tradición social y doctrinal—, bien porque se reconozcan como imposibles en el tiempo presente. Y qué duda cabe de que las transformaciones ocurridas deben ser objeto de consideración por el intérprete: la sociedad se ha descristianizado —lo que ha producido la fractura de la unidad religiosa en sentido sociológico— y el maremágnum ideológico ha alcanzado, arrastrándolo como una de sus primeras víctimas, al acervo doctrinal de la confesionalidad del Estado y de las diversas organizaciones.

Esto nos debe llevar, en una actitud realista, a valorar —llegado el caso— la prudencia de una vuelta inmediata a la situación de unidad católica política con limitación de otros cultos. No es, en el fondo, nada nuevo. La ciencia política, como ciencia prudencial, nunca escapa a la ponderación de las situaciones que debe regular. Leopoldo Eulogio Palacios, recogiendo la mejor tradición intelectual en este punto, expuso cómo el prudencialismo está en un plano distinto de los simplistas doctrinarismo y oportunismo[36]. No me parece, igualmente en honor a la verdad, que la respuesta anterior deba extenderse al problema de la confesionalidad. En efecto, existe una invariable moral

[36] Leopoldo Eulogio Palacios, *La prudencia política*, Madrid, 1978.

del orden político[37] que debe llevar a reconocer como constitutivo interno de la sociedad civil su subordinación a la ley moral y su dimensión religiosa. Y esto no es algo meramente facultativo para los católicos: "En una sociedad de católicos, en virtud de la unidad de conciencia del ciudadano, eso importa ya una referencia a la Doctrina de la Iglesia. Los ciudadanos están obligados en conciencia a trabajar para que la sociedad asuma su deber. Si lo que es su deber la sociedad lo inscribe en su ley fundamental (según corresponde a un estado de derecho) ya tenemos el núcleo de lo que se llama *confesionalidad* "[38].

Ahora bien, esto no lo quieren reconocer, por lo que se ve, ni el Estado, ni la sociedad, ni —lo que es peor— la propia Iglesia. Y, sin embargo, ya lo he dicho, es imprescindible. La recuperación del sentido común en la vida colectiva debería llevar a un triple cambio social, político y eclesial. Para los pequeños grupos que lo defienden son, evidentemente, demasiados frentes. El político, hoy más que nunca, está desguarnecido, y no sólo por el Estado laicista que induce y potencia los factores de descristianización sino también por la ausencia de grupos de relevancia que lo sostengan y aún por el ambiente en absoluto propicio para que puedan brotar. El social es el campo más diversificado y el más asequible en pequeña escala. Todos estamos convocados a una nueva evangelización que repare los daños que la fe de Cristo sufre en las nuestras antiguas católicas naciones, restaurando tiempos mejores. Desde

[37] José Guerra Campos, "La invariante moral del orden político", en el volumen colectivo *Hacia la estabilización política*, vol. III, Madrid, 1983, págs. 101-121; Miguel Ayuso, "Droit constitutionnel et valeurs morales pour un nouveau type de relations entre l'Eglise et l'Etat", en el libro colectivo *Une culture pour l'Europe de démain*, París, 1992, págs. 143-150.

[38] José Guerra Campos, "La Iglesia y la comunidad política...", *loc. cit.*

la oración y la vida espiritual a las costumbres, y sin olvidar la formación doctrinal —también en doctrina política—, la faena no ha de faltarnos. Pero es obvio que lo último difícilmente puede ocurrir desligado —y entramos en el tercer y último nivel al que me he referido— de lo eclesial. Hace falta una nueva predicación. Don José Guerra Campos lo ha dicho en un texto de portentosa trascendencia, llamado a haber abierto un debate hondo y que apenas ha tenido comentario fuera de círculos muy reducidos. Quien escribe tiene el pequeño orgullo de haber sido causa próxima del mismo, pues tiene su origen en una petición que le formulé con destino a un trabajo colectivo. Su título lo dice todo: "La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia"[39]. En efecto, se trata de reedificar. Aunque desde los sillares de la tradición. No quiero ni puedo insistir ya en ello, pero el texto del doctor Guerra Campos no es simplemente afirmativo ni elementalmente repetidor de viejas doctrinas. Al contrario, interroga, inquieta, busca. Es un ejemplo magnífico de la obligación que tenemos de profundizar en estas vidriosas cuestiones, de buscar soluciones a los conflictos que nos acucian.

Puede parecer imposible. Puede que no volvamos a ver una sociedad y un Estado cristianos. Puede que el ciclo haya pasado. Puede... Lo que está claro es que el complejo de razones que está debajo de la doctrina de la unidad religiosa y la confesionalidad es, en muchos sentidos, insobrepasable. Lo que es cierto es que el orden de la historia se nos escapa: lo que sucede hoy puede cambiar mañana; lo malo puede mejorar o

[39] *Ibid.*

empeorar; lo bueno puede mejorar o empeorar[40]. Lo que se nos impone como evidente es que —como escribió Charles Maurras— la desesperación, en política, es una "sottise absolue", "une erreur et une faute", "une concession gratuite et sans retour aux puissances de l'Ennemi": la desesperación debería ser un fenómeno personal para los hombres mortales que sólo tienen una vida; la política, en cambio, es un orden inmortal en el que no se puede decir para determinado momento que las energías estén agotadas. Por eso el error profundo de la desesperación, en política, pues la infinita complejidad de todo compuesto social es la mejor garantía de las posibilidades sin límite de revivir de los pueblos que alguna vez se han creído muertos[41].

[40] Cfr. Rafael Gómez Pérez, *La minoría cristiana*, Madrid, 1976, pág. 12. He sometido a crítica alguna de las tesis de Gómez Pérez en mi artículo, antes citado, "¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible" y en este mismo libro.

[41] Charles Maurras, *Romantisme et Révolution*, París, 1922, pág. 35; Id., *Etang de Berre*, París, 1915, pág. 308.

CAPÍTULO V

IGLESIA Y ESTADO EN ESPAÑA. LA SINGULARIDAD DEL "CASO ESPAÑOL"

1. Presentación.

En este capítulo, tras una breve panorámica —pues el tratamiento es clásico y sobradamente conocido en la doctrina— de la cuestión religiosa a lo largo de la historia política y constitucional de España, principalmente en el siglo XX, dejaré una breve reflexión problemática sobre la evolución de su singularidad y su gravitación en la coyuntura presente. Que completa los contenidos expuestos en los capítulos anteriores. Y que nos deja ya dispuestos para la conclusión en el siguiente.

2. La "singularidad" de la experiencia española en el siglo XIX.

La revolución liberal, a diferencia de lo ocurrido en otros lugares, y singularmente en Francia, no triunfó en España de una vez ni logró en puridad consolidarse nunca hasta nuestros días. Más aún, en la "consolidación" del régimen liberal tuvieron más trascendencia los períodos calificados de "moderados" o "conservadores" que los conocidos como "progresistas" o "liberales"[1]. De ahí lo acertado del juicio de Balmes al concluir que el partido conservador

[1] Federico Suárez Verdeguer, *La crisis política del antiguo régimen en España (1808-1840)*, Madrid, 1950.

lo que conservaba era la revolución[2]. Pues las extremosidades de los liberales "avanzados" sólo aumentaban el rechazo del pueblo, católico y tradicional, y por lo mismo antiliberal. Por el contrario, las fases moderadas, al cortar con los radicalismos y venir acompañadas de un aparente regreso a la tradición, permitían que se fuera estableciendo el nuevo régimen. Desde el ángulo religioso es especialmente evidente. Hasta la "gloriosa Revolución" de 1868 (obvio es decir que tal terminología no disimula una connotación bien precisa y entusiasta) todas las Constituciones españolas proclamarán lo que ha solido llamarse —con término impreciso, pues es de origen protestante— la confesionalidad católica del Estado, en ocasiones desde una matriz sociológica (la religión católica es de hecho la del pueblo español) y otras incluso teológica (la religión católica es la verdadera)[3].

En efecto, la propia Constitución de Cádiz, de 1812, pese a estar inspirada finalmente en la francesa de 1791, comienza con una invocación a la Santísima Trinidad y en su artículo 12 previene que "la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera". No puede olvidarse que los orígenes del texto se encuentran en una maniobra del a la sazón exiguo partido liberal para variar el signo de la resistencia contra Napoleón, aprovechando el vacío de poder producido, con el consiguiente desconcierto, para introducir el liberalismo. De ahí su signo revolucionario, encubierto pero real y operante. En

[2] Jaime Balmes, *Escritos políticos*, tomo III (volumen XXV de las *Obras completas*), Barcelona, 1926, pág. 241.

[3] Miguel Ayuso, "Álvaro d'Ors y el tradicionalismo. A propósito de una polémica final", *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid) nº 10 (2004), págs. 183 y ss.

cambio, en la de 1837 el artículo 11 se limita a declarar, casi como constatación sociológica, que la religión católica es la "que profesan los españoles", y presuponiendo las desamortizaciones de los años precedentes, y en particular la de 1835, que "la nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica". A partir de este momento, y por lo dicho, la exigencia del mantenimiento del culto y los ministros se conserva intacta, prácticamente con las mismas palabras en todos los textos constitucionales posteriores de 1845, 1869 y 1876. Alternándose en cambio la significación, ora teológica, ora sociológica y, a partir de la Constitución de 1869, con reconocimiento de la libertad de cultos.

Así, en el artículo 11 de la Constitución de 1845 se vuelve al tenor teológico: "La religión de la nación española es la católica, apostólica, romana". Que en la Constitución *non nata* de 1856 se toma de nuevo en consideración sociológica, pero añadiendo que "ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión" (artículo 14). Finalmente, en el artículo 21 de la de 1869, conato de transición de la fase liberal a la propiamente democrática, se completará la apertura a la libertad de cultos, con esta fórmula: "El ejercicio público o privado de cualquier culto queda garantizado a los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y el derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior". El ciclo revolucionario iniciado en 1868, y que dio lugar a leyes apreciadas por el pueblo católico como agresiones a su fe, tales como las del matrimonio civil o

del registro civil, ambas de 1870, de nuevo impedirá la consolidación del régimen, que sólo se logrará, y no totalmente, con el retroceso de la Restauración y su Constitución de 1876, en vigor hasta los años treinta del siglo XX. El artículo 11 de la misma proclamará, en clave teológica y limitando la libertad de cultos: "La religión católica, apostólica, romana es la del Estado (...). Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado".

Es decir, todo el constitucionalismo español del siglo XIX se caracteriza en relación con la cuestión religiosa por avances y retrocesos, flujos y reflujos, aunque, eso sí, con un inequívoco eje de progresión hacia el paradigma secularizador[4]. Se engañaría, pues, quien —al ver que la mayor parte de los textos constitucionales consagran el Estado confesional, en clave teológica o sociológica— concluyera que hubiera existido un Estado católico en la España ochocentesca. El tradicionalismo, por lo mismo, no dejó de combatir por variados medios en pro de la restauración de una comunidad política católica, chocando en la pretensión no sólo con los liberales radicales sino también con los moderados.

3. La permanencia de la "singularidad" en el siglo XX.

La nota precedente merece ser prolongada en el estudio de los textos constitucionales de nuestro siglo hasta llegar al actualmente vigente de 1978.

[4] Cfr. Luis Sánchez Agesta, *Historia del constitucionalismo español,*

La Constitución republicana de 1931 tuvo su origen, como se ha podido decir de la Segunda República en general, no tanto contra la Monarquía como contra la Iglesia. A pesar de la benévola acogida dispensada al nuevo régimen por parte de las jerarquías —y muy significadas como Isidro Gomá, a la sazón obispo de Tarazona, y llamado en el futuro a mayores destinos, o el cardenal primado Pedro Segura— y de la prensa más importante del catolicismo —el célebre y complaciente editorial de *El Debate* del 15 de abril, esto es, del día siguiente a la proclamación de la República—, pronto quedó al descubierto la intención que presidía la actuación de las autoridades. Era la realidad que, con ciertas pretensiones doctrinales, iba a formular algo más tarde el historiador francés Pierre Gaxotte en las páginas de la revista *Acción Española*: "No hay una buena República (...). La República no es una forma de gobierno, es una ideología que se desarrolla, un río que se desliza, una corriente que sigue una pendiente acelerada. No es posible remontar la corriente republicana: o se la quiebra, o hay que resignarse a sufrirla"[5]. Por tanto, los artículos 2, 26, 27, 43 y 48 o las leyes dictadas en su desarrollo posteriormente, no venían sino a constituir el escalón superior de una persecución que se expandió también par niveles inferiores. Sin embargo, el bloque católico —aun dentro de sus discrepancias hondísimas respecto al acatamiento del poder constituido[6]—, en cuanto a la

Madrid, 1964.

[5] Pierre Gaxotte, "La buena republica", *Acción española* (Madrid), nº 34 (1933). no escapará probablemente al lector que, hoy, se puede cambiar sin dificultad la palabra república por la de democracia, sin que escape el sentido de la afirmación.

[6] Cfr. el interesante artículo de Estanislao Cantero, "Los católicos y la adhesión a la República. El equivoco de un pretendido *ralliement* español", *Iglesia-Mundo* (Madrid) nº 323-324 (1986), págs.13-16. Número

confesionalidad del Estado y a la defensa de la unidad católica, mantuvo una perfecta cohesión. Gil Robles, en sus discursos parlamentarios, no le fue a la zaga al sector tradicionalista pues todavía, dentro de ciertas sinuosidades, se mantenía operante la vieja distinción entre "tesis" e "hipótesis".

El Alzamiento recibe su sentido profundo y decisivo del factor religioso[7]. Como ha escrito Alvaro d'Ors, no fue la nuestra una verdadera guerra civil, sino sólo una Cruzada[8]. Es para ello irrelevante que no fuera tal la motivación de los generales sublevados o de los dirigentes de alguna de las fuerzas llamadas a ocupar el espacio político de la España nacional. Basta la conciencia nítida de otras fuerzas, significativamente los tradicionalistas carlistas, y difusa en el pueblo católico español, como por el contrario, el odio a la fe y a la Iglesia desbordados en la España roja. Es notable observar cómo, convertida la religión en el motor del conflicto, después de su fin se inicia una eclosión auténtica del fervor que va a acompañar el decisivo cambio de orientación político en las relaciones Iglesia-Estado. Eugenio Vegas siempre insistía en que "los pueblos son lo que quieren sus gobernantes", frente a la más divulgada idea de que "cada pueblo tiene los

monográfico dedicado al cincuenta aniversario del alzamiento nacional y que coordinó el autor de estas líneas.

[7] María Luisa Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá y la guerra de españa*, Madrid, 1981; Nicolás López Martínez, *El Vaticano y España*, Burgos, 1972; Ignacio Menéndez-Reigada, O. P., *La guerra nacional española ante la moral y el derecho*, Bilbao s.f., Rafael Gambra, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976.

[8] Álvaro d'Ors, "Pacifismo. Al medio siglo de nuestro 36", *Iglesia-Mundo* (Madrid) nº 323-324 (1986), cit. también del mismo autor, *La violencia y el orden*, Madrid, 1987.

gobernantes que se merece"[9]. El Fuero de Los Españoles, en su primera redacción, pese a no ser tan distinta de la de la tan contestada Constitución de 1876, y la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional suponen —más allá de sus no pequeñas deficiencias— la articulación y la plasmación de la perenne aspiración del pensamiento católico por lograr un orden político cristiano. En cierto sentido ello es debido a la presión ejercida por el tradicionalismo político español, a la postre sólo eficaz en este terreno, pues fue rigurosamente marginado en el régimen franquista[10]. Las deficiencias apuntadas, de otra parte, proceden en parte de éste, pero no resultan totalmente ajenas a ellas las que se han llamado contradicciones de la Iglesia del "Syllabus"[11]. Pues, en primer término, la propia idea concordataria implica un *vulnus* desde el ángulo de la Iglesia y sus derechos en el seno de una sociedad católica. Además, en segundo lugar, porque el dirigismo estatista implicaba un incorrecto acercamiento a la comprensión del orden social. Y, finalmente, por abreviar el elenco, porque el franquismo venía a ser una suerte de "democracia cristiana" —la del pontificado de Pío XII, esto es pre-maritainiana y preconciliar— *sub specie* del autoritarismo[12].

[9] Eugenio Vegas Latapie, "Importancia de la política", *Verbo* (Madrid) nº 53-54 (1967). Véase sobre este aspecto de la obra de Vegas, mi articulo "Eugenio Vegas: deber y servicio de la política", *Verbo* (Madrid) nº 239-240 (1985) y también en el volumen *In memoriam Eugenio Vegas Latapie*, Madrid, 1986.

[10] Rafael Gambra, *Tradición o mimetismo*, cit.

[11] Claude Barthe, *Trouvera-t-Il encore la foi sur la terre?*, cit., capítulo I..

[12] Danilo Castellano, *De christiana republica*, Nápoles, 2004, ha trazado un panorama magistral a propósito de la situación (con marcadas diferencias, desde luego, pero no sin semejanzas) italiana.

La Ley de libertad religiosa de 1967 —consecuencia nunca negada del deseo de adaptar la legislación española a los nuevos aires conciliares— supuso la ruptura de la unidad religiosa y el principio del fin[13]. El siguiente paso sería, junto a la descristianización acelerada de la sociedad, la modificación del tradicional binomio "tesis-hipótesis" al que antes he aludido, a través del olvido progresivo de la doctrina, y finalmente su propia inversión. En tales circunstancias —y sumergido en el proceso democratizador de la transición política, que iba a suponer "la ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política"[14] —, no es de extrañar que en las Cortes "constituyentes" no se alzara voz alguna en defensa de la tradición cristiana del pueblo español. Fuera de las Cortes, poco más que un inteligente texto de monseñor Guerra Campos al frente de un reducido grupo de obispos[15] y alguna que otra

[13] Miguel Ayuso, *Las murallas de la ciudad*, Buenos Aires, 2001. Puede verse en concreto el capítulo titulado "Libertad religiosa y cambio político".

[14] Francisco Canals, "El ateísmo como soporte ideológico de la democracia", *loc. cit.*; Id., "Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros", *loc. cit.* Sin negar el agudo análisis del profesor Canals, resulta llamativo el silencio que guarda respecto de que tal política, en el caso español objeto de examen, fue no sólo avalada sino en algún modo incluso impulsada por el Vaticano, que estaría en el origen de esa política que habría producido la ruina espiritual de nuestro pueblo.

[15] José Guerra Campos, "Los valores morales y religiosos en la Constitución", *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca* (Cuenca) nº de enero de 1978. Texto que reproduce el documento de la asamblea de la conferencia episcopal española sobre el proyecto de constitución con "algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo", añadidas por don José Guerra Campos. Posteriormente algunos obispos, como don Ángel Temiño o don Pablo Borrachina, hicieron públicos comentarios contrarios al proyecto. Finalmente, en vísperas del referéndum constitucional, el cardenal arzobispo de Toledo, don Marcelo González Martín, hizo pública una pastoral discretamente contraria a la Constitución, pastoral a la que se adhirieron el arzobispo de Burgos, los obispos de Cuenca, Orihuela, Tenerife,

iniciativa social y político de pequeños grupos resistentes muy desmarcados del *establishment* eclesial e institucional.

4. Hacia la desaparición de la "singularidad".

El articulo 16.3 del texto constitucional actualmente vigente de 1978, bajo la fórmula –ciertamente más ambigua que su precedente de 1931 pero de idénticas consecuencias finales– de "ninguna confesión tendrá carácter estatal", proclamaba un neutralismo religioso que en la práctica posterior se ha mostrado, a veces discreta, otras impúdica, pero siempre firmemente, contraria a los derechos del Pueblo de Dios. Además, la neutralidad no para en el ámbito estrictamente religioso sino que se desborda a continuación en el terreno moral. Se olvida o se niega "la invariante moral del orden político"[16] y se adviene a una "Constitución éticamente neutra"[17].

La Constitución española de 1978, desde la ignorancia del factor religioso aunque sólo fuera como factor de unidad política y cohesión social, ha dejado al Estado en la indigencia moral. El caso del aborto —por minar, en palabras de Juan Pablo II[18], el fundamento mismo de la sociedad— es quizás el más llamativo, pero al lado permanecen las cuestiones del matrimonio y el divorcio,

Ciudad Rodrigo, Sigüenza, Orense y el administrador apostólico de Vitoria.

[16] José Guerra Campos, "La invariante moral del orden político", *cit.*

[17] José Zafra Valverde, "Una Constitución éticamente neutra", *Persona y derecho* (Pamplona), vol. VII (1980), págs. 327 y ss.

[18] Juan Pablo II, "Homilía durante la misa para las familias cristianas celebrada en la plaza de Lima en Madrid el 2 de noviembre de 1982", en el vol. *Juan Pablo II en España. texto completo de todos los discursos*, Madrid 1982, pág. 54.

la educación y la enseñanza, los medios de comunicación[19], etc. Quienes han tratado de salvar para el iusnaturalismo el sistema constitucional se han visto desmentidos por la legislación de su desarrollo —para la que, en materia de derechos, el artículo 53.1 exige que respete el "contenido esencial" de los mismos— y por la interpretación que las más de las veces ha ido haciendo el Tribunal Constitucional. Toda la teoría del Estado de derecho —el "Estado social y democrático de Derecho" en la terminología del articulo 1.1—, a pesar de preceptos como el 10.1 que centra en la dignidad de la persona humana el fundamento "del orden político y de la paz social" y en el que algunos autores han visto un principio limitador y conformador de la democracia[20], no pasa de ser una autojustificación del poder en las propias normas establecidas en la Constitución por el propio Estado.

Autojustificación y autolimitación que contrastan con el criterio conforme con el cual la justificación del poder y de su ejercicio le trascienden, en el sentido de que dimanan extrínsecamente de su conformidad con el derecho divino y con el natural. En el seno de este sistema —acuñado por el formalismo kelseniano y hecho posible a través del racionalismo liberal— los mismos derechos humanos, o fundamentales según la terminología dominante en nuestro texto, no son sino un instrumento operativo, un mecanismo meramente consensual, una técnica voluble y de alto valor estratégico[21].

[19] Miguel Ayuso, *El ágora y la pirámide. una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, 2000.

[20] Luis Sánchez Agesta, *Sistema político de la Constitución española de 1978*, Madrid, 1980, págs. 89 y ss.

[21] Miguel Ayuso, *La cabeza de la gorgona*, Buenos Aires, 2001; Danilo Castellano, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid-Barcelona, 2004.

Desde otro punto de vista, aunque sin lograr escapar de la tumba del consensualismo y del inmanentismo, se ha observado también que la Constitución ha roto la tradicional dialéctica derecho natural-derecho positivo a través de una correcta formulación de la relación poder-derecho y de una positivación de los contenidos éticos o de justicia que el poder pretende realizar a través del derecho y que son los "valores superiores del ordenamiento"[22]. Esos valores superiores —por medio de los cuales se cree escapar de las aporías del formalismo— serían expresión de la moralidad mayoritariamente aceptada en el ámbito cultural y en el momento histórico en el que se sitúa nuestra Constitución. Pobre entendimiento de la moral que, desde un consensualismo relativista, es incapaz de resolver la importantísima cuestión de la moral como fundamento político del Estado.

Faltando la idea ética del hombre de bien, el Estado no puede reclamar sacrificios ni solidaridad a los ciudadanos, no puede coartar coactivamente ninguna de sus posibilidades de goce o provecho, no puede legítimamente reeducar a los penados en el ejercicio del *ius puniendi*... Por elevación, aflora el gran tema de la confesionalidad. El desarme moral es consecuencia del previo desmoronamiento religioso, por lo que sólo reconociendo como constitutivo interno de la sociedad civil su subordinación a la ley moral y su dimensión religiosa es posible hacer frente a las exigencias del bien común. De ese bien común que es el que justifica toda actividad política y que en España demanda la confesionalidad católica del Estado.

[22] Gregorio Peces-Barba, *Los valores superiores*, Madrid, 1984, págs. 41 y ss.

4. Conclusión.

La trayectoria histórica de España en relación con la presencia socialmente operante de la fe católica presenta, a no dudarlo, algunas singularidades en la Edad moderna, ligadas a la identificación de España con la Cristiandad decadente, a la que sucede tras la expansión americana en una suerte de *christianitas minor*. En la Edad contemporánea, por su parte, la revolución liberal, tras la senda de la —entre nosotros— excepcional heterodoxia del dieciocho, introdujo una herida en esa cristiandad de residuo, dando lugar a una *christianitas minima*, la del pueblo tradicional en combate —bélico con frecuencia— contra la pretensión de fundar un "orden" neutro, coexistente, sin referencia a la comunidad de fe y prescindente de la unidad católica[23]. Varias veces derrotada, pero nunca vencida definitivamente, rebrotará en el siglo XX en la ocasión singular de la guerra de 1936-1939 y sólo parecerá secarse con los cambios del desarrollismo tecnocrático de los sesenta y, sobre todo, con la "nueva laicidad", esto es, la que no se alza contra la Iglesia sino que la ha penetrado hasta el punto de asumir la "separación" del orden temporal y del religioso. La nueva laicidad no es otra que el viejo laicismo, pero el arbusto se ha convertido en un gran árbol cuya sombra llega a donde nunca se hubiera sospechado[24]. A la propia Iglesia.

[23] Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, 1954; Miguel Ayuso, "La unidad católica y la España de mañana", *loc. cit.*, págs. 1421 y ss.

[24] Jean Madiran, *La laicité dans l'Église*, Versalles, 2005.

CONCLUSIÓN:

DEL LAICISMO A LA LAICIDAD

1. *De nominibus non est disputandum?* o *Res denominatur a potiori?*

Laicismo y laicidad. Dos términos emparentados. Con significados, por lo mismo, entrelazados. El primero, lo denota el sufijo "ismo", ligado a una ideología. Una ideología, la liberal, basada en la marginación de la Iglesia de las realidades humanas y sociales. En efecto, el naturalismo racionalista puesto por obra en la Revolución liberal, y condenado por el magisterio de la Iglesia, recibió entre otros el nombre de laicismo. El segundo, relacionado en su inicio con una situación generada por esa ideología en la Francia del último tercio del ochocientos. Así pues, laicismo y laicidad como términos que expresan un mismo concepto.

Hoy, en cambio, parece que hay sectores interesados en contraponerlos. Principalmente el "clericalismo" (tomando el término en el sentido que le daba Augusto del Noce[1], esto es, la subordinación del discurso político e intelectual católico al dominante en cada momento) y la democracia cristiana. El laicismo agresivo se diferenciaría, así, de la laicidad respetuosa, y la pareja "laicismo y laicidad" se interpretaría disyuntivamente como "laicismo o laicidad". Pero, ¿resulta fundada una tal oposición? ¿O más bien es dado hallar en la misma un simple matiz entre dos versiones de una misma ideología? Un indicio, entre muchos, y de singular relevan-

[1] Augusto del Noce, "Giacomo Noventa: dagli errori della cultura alle dificoltà in política", *L'Europa* (Roma) nº 4 (1970).

cia, nos conduce hacia esta segunda posibilidad: la protesta que hacen los secuaces de la laicidad de respetar la "separación" entre la Iglesia y el Estado, con el consiguiente rechazo de la tesis del Estado católico. Ahora bien, la Iglesia no puede (sin traicionar su misión) dejar de afirmar que hay una ley moral natural, que Ella custodia, y a la que los poderes públicos deben someterse[2]. Esto es, el núcleo del Estado (que no es el Estado moderno sino la comunidad política clásica) católico, de lo que se llama con terminología de origen protestante la "confesionalidad del Estado", y —con denominación tradicional que presupone una mayoría sociológica— "unidad católica"[3].

Cuando se afirma que "ninguna confesión (religiosa) tendrá carácter estatal" —según hace, por ejemplo, el artículo 16 de la Constitución española— podría pensarse que no se ha salido del ámbito de esa tesis tradicional, ya que el Estado católico lejos de estatalizar la religión, se somete a su invariante moral del orden político[4]. En la práctica, sin embargo, lo que se está postulando es el agnosticismo político, que no puede sino concluir exigiendo la sumisión de la Iglesia (previo olvido de su misión de garante de esa ortodoxia pública) al Estado: la "laicidad del Estado" siempre termina en la "laicidad de la Iglesia"[5], esto es, en la pretensión de

[2] Pío XI, "Ubi arcano Dei" (1922), nº 18.

[3] Cfr. Miguel Ayuso, "La unidad católica y la España de mañana", *loc. cit.*.

[4] José Guerra Campos, "La invariante moral del orden político", *loc. cit.*, págs. 101 y ss. Me he ocupado del asunto al final del primer capítulo de mi libro *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, cit..

[5] Lo han explicado agudamente Francisco Canals, "Por qué descristianiza el liberalismo", *Cristiandad* (Barcelona) nº 872 (2004) y, singularmente, Jean Madiran, *La laïcité dans l'Église*, cit.

que ésta renuncie a su misión y se limite a ofertar su "producto" (pura opción) dentro del respeto de las reglas del "mercado". Esta ha sido siempre la lógica de la laicidad, pero que ahora —pasado el momento fuerte de las "religiones civiles"— se evidencia con toda claridad. Por lo mismo, ante la falsa oposición entre laicismo y laicidad debe proclamarse que "ni laicismo ni laicidad".

2. Al principio... *Non est potestas nisi a Deo.*

Sin embargo, no siempre se produjo la confusión de hoy. Antes hemos trazado en esbozo la historia de las relaciones entre religión y política. No es preciso pues volver a insistir. Pero quizá sí lo sea recordar la constante de su vinculación recíproca y también el carácter moral de las instituciones y del poder político. Éste no es simple fuerza, sino que viene modalizado por su dimensión humana y moral[6]. Tanto en su origen, pues no hay poder que no venga de Dios, como en su ejercicio, ya que se orienta al fin de —disciplinando las relaciones entre los hombres en sociedad— permitir que éstos sean más plenamente hombres. De ahí se deduce la exigencia (moral y aun religiosa) de obedecer los dictados del poder, cualquiera que sea el gobernante, pero también la posibilidad de desautorizarlo (en principio en cuanto a actos singulares, pudiendo llegar incluso a la resistencia y, en la escuela española, al tiranicidio) cuando deja de orientarse a su finalidad[7].

[6] Cfr. Francisco Elías de Tejada, "Poder y autoridad: concepción tradicional cristiana", *Verbo* (Madrid) nº 85-86 (1970), págs. 419 y ss.; Danilo Castellano, *La razionalità della politica*, cit., págs. 57 y ss.

[7] Álvaro d'Ors, *Ensayos de teoría política*, cit., págs. 193 y ss.

Igualmente, ese fundamento religioso del origen y ejercicio del poder no elimina su autonomía. En puridad esto ha ocurrido siempre, en el seno de cualquier civilización, pues la teocracia (por lo demás desconocida en el mundo cristiano pero no en otros universos culturales) no deja de ser un doble "truco" para disimular que en realidad Dios no gobierna directamente el mundo, sino por medio de causas segundas, y que hacer del gobernante el oráculo de Dios destruye la acción humana como libre y responsable, presidida por la virtud de la prudencia[8]. Sin embargo, aunque la autonomía del poder temporal respecto del espiritual se pueda encontrar en el fondo de cualquier civilización, cuando se acierta a destapar —como se ha visto— el truco mendaz de la teocracia, su articulación más plena pertenece sólo al cristianismo. Éste conoce cosas de Dios y cosas del César. Éste exige también la Iglesia, distinta —a lo largo del tiempo— del Imperio, de los reinos y del Estado, constituida en autoridad que limita las potestades temporales. Así pertenece en exclusiva al cristianismo la existencia de un ámbito profano, laico, "distinto" pero no "separado" del ámbito religioso[9]. Lo que se conoce como el régimen de Cristiandad articula esa dualidad, armónica y convergente más que polémica, aunque no exenta de conflictos, causados de sólito por la pretensión del poder temporal de arrogarse el derecho de definir la verdad (propio de la autoridad) o, en otras ocasiones, por el envilecimiento de ésta al conducirse como un poder. El cuadro de la Cristiandad, con sus luces y sus sombras, es de —en la famosa descrip-

[8] Frederick D. Wilhelmsen, "La teocracia: un doble truco", *loc. cit.*, págs. 71 y ss.

[9] Dalmacio Negro, "Iglesia, Estado: génesis de la Europa contemporánea", *Verbo* (Madrid) nº 441-442 (2006), págs. 15 y ss.

ción leonina— la dichosa edad aquella en que la filosofía cristiana gobernaba las comunidades[10].

3. El Estado moderno y sus transformaciones: la puesta en plural del pecado original y la doctrina social de la Iglesia como contestación cristiana del mundo moderno.

Esta autonomía de lo temporal, tras el surgimiento del Estado, sufrirá una inflexión. El Estado, que es un orden territorial cerrado, nació para poner fin a las guerras de religión, de las que el mundo hispánico se vio libre por su unidad católica, de modo que se asentó como instancia de neutralización, indiferente ante las religiones. Pero, por otra parte, la Reforma protestante puso en marcha un proceso de secularización cuyas fases se han ido apurando hasta llegar a la situación presente[11]. Primero independizando el orden humano del divino y dejando la religión como puro elemento político: *cuius regio, eius et religio*. Después poniendo el fundamento de la comunidad de los hombres en la voluntad humana, verdadera puesta en plural del pecado original[12]. Más adelante, separando las distintas formas de la sociabilidad humana del influjo religioso, alcanzando —finalmente— hasta la propia familia en tal empeño[13].

La cuestión teológica y moral se hace política, social y familiar. De ahí el surgimiento de la doctrina social y

[10] León XIII, "Inmortale Dei" (1885), nº 9.

[11] Álvaro d'Ors, "Retrospectiva de mis últimos XXV años", *Atlántida* (Madrid) nº 13 (1993).

[12] Jean Madiran, *Les deux démocraties*, cit., pág. 17.

[13] Cfr. Thomas Molnar, *Politics and the State: a catholic view*, Chicago, 1980.

política de la Iglesia *stricto sensu* (*lato sensu* es muy anterior), pues conforme la herejía se va tornando política y social, la respuesta a la misma ha de desenvolverse en ese orden: por eso que el magisterio eclesiástico haya tenido en la edad contemporánea el carácter diferencial de ocuparse, de un modo inusitado en siglos anteriores, de cuestiones de orden político, cultural, económico-social etc. La doctrina social de la Iglesia aparece, por lo mismo, vinculada a la teología, y más concretamente a la teología moral, lo que la separa tajantemente de ideologías y programas políticos. Brota de formular cuidadosamente los resultados de la reflexión sobre la vida del hombre en sociedad a la luz de la fe y busca orientar la conducta cristiana desde un ángulo práctico-práctico o pastoral, por lo que no puede desgajarse de la realidad que los signos de los tiempos imponen y que exige una constante actualización del "carisma profético" que pertenece a la Iglesia. En consecuencia, concierne directamente a la misión evangelizadora de la Iglesia, ofreciéndonos todo un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reino de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica.

En puridad tal doctrina no es meramente reactiva, sino afirmativa, aunque incorpore elementos de rechazo del mundo moderno, por lo que converge con la doctrina y las acciones denominadas contrarrevolucionarias, esto es, opuestas a la Revolución, entendida ésta como acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones[14].

[14] Cfr. Miguel Ayuso, "La contrarrevolución, entre la teoría y la historia", y Danilo Castellano, "La ideología contrarrevolucionaria", ambos en Alfonso Bullón de Mendoza y Joaquim Verissimo Serrao (eds.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, cit., respectivamente págs. 15 y ss. y 35 y ss.

De consuno, pues, la filosofía política con-trarrevolucionaria y la doctrina social de la Iglesia han consistido en una suerte de "contestación cristiana del mundo moderno". Hoy, no sé hasta qué punto su sentido histórico —el de ambas, aunque de modo distinto— está en trance de difuminarse, pero en su raíz no significó sino la comprensión de que los métodos intelectuales y, por ende, sus consecuencias prácticas y políticas, del mundo moderno, de la revolución, eran ajenos y contrarios al orden sobrenatural, y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, mas en el radical de que son tan extraños a la naturaleza como a la gracia[15].

4. La ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política.

De ahí que se pueda afirmar como moralmente cierta, sin caer en confusión de planos o incurrir en una interpretación errónea de lo que pertenece al Evangelio y a la vida cristiana, la conexión entre los procesos políticos y la descristianización que se ha producido en los últimos siglos, especialmente en los últimos decenios, de modo singular en España: "Precisamente porque aquel lenguaje profético del Magisterio ilumina, con luz sobrenatural venida de Dios mismo, algo que resulta también patente a la experiencia social y al análisis filosófico de las corrientes e ideologías a las que atribuimos aquel intrínseco efecto descristianizador. Lo que el estudio y la docilidad al Magisterio pontificio ponen en claro, y dejan fuera de toda duda, es que los movimientos políticos y sociales que han caracterizado el

[15] Jean Madiran, *L'hérésie du XX siècle*, cit., pág. 299.

curso de la humanidad contemporánea en los últimos siglos, no son sólo opciones de orden ideológico o de preferencia por tal o cual sistema de organización de la sociedad política o de la vida económica (...). Son la puesta en práctica en la vida colectiva, en la vida de la sociedad y de la política, del inmanentismo antropocéntrico y antiteístico"[16].

Por eso se ha hablado de "la ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política". Sin embargo, no puede obviarse que tal política, en el caso español objeto de examen, y aun en una consideración más universal, fue no sólo avalada sino en algún modo incluso impulsada por el Vaticano, que estaría en el origen de esa política que habría producido la ruina espiritual de nuestro pueblo.

La trayectoria histórica de España en relación con la presencia socialmente operante de la fe católica ha presentado, sin duda, caracteres especiales en la Edad moderna, ligados a la identificación de España con la Cristiandad decadente, a la que sucede tras la expansión americana en una suerte de *christianitas minor* que prolongó el primado de la Iglesia cuando en el "concierto europeo" comenzaba a imponerse el primado del Estado (moderno). En la Edad contemporánea, por su parte, la revolución liberal, tras la senda de la —entre nosotros— excepcional heterodoxia del dieciocho, introdujo una herida en esa cristiandad de residuo, dejando sólo una *christianitas minima*, la del pueblo tradicional en combate —bélico con frecuencia— contra la pretensión de fundar un "orden" neutro, coexistente,

[16] Francisco Canals, "Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros", *loc. cit.*; Id., "El ateísmo como soporte ideológico de la democracia", *loc. cit.*.

sin referencia a la comunidad de fe y prescindente de la unidad católica[17]. Varias veces derrotada, pero nunca vencida definitivamente, rebrotará en el siglo XX en la ocasión singular de la guerra de 1936-1939 y sólo parecerá secarse con los cambios del desarrollismo tecnocrático de los sesenta y, sobre todo, tras el cambio constitucional que implicó un fugaz éxito de la aconfesionalidad, con la "nueva laicidad", esto es, la que no se alza contra la Iglesia sino que la ha penetrado hasta el punto de asumir la "separación" del orden temporal y del religioso. La nueva laicidad no es otra que el viejo laicismo, en versión postmoderna, en el fondo radicalizada por su carga disolvente, y que ha invadido a la propia Iglesia. Así, el arbusto se ha convertido en un gran árbol cuya sombra llega a donde nunca se hubiera sospechado[18].

5. Las incoherencias de la predicación actual y la reedificación del derecho público cristiano.

Por ello, en la coyuntura presente el gran asunto es el que un gran obispo español acertó a cincelar en una frase no complaciente: "Iglesia y comunidad política: las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia"[19].

Juan Pablo II, en uno de los últimos actos de su pontificado, dirigió una carta a los obispos franceses en el centenario de la Ley francesa de separación de la Igle-

[17] Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, cit.; Miguel Ayuso, "La unidad católica y la España de mañana", *loc. cit.*

[18] Jean Madiran, *La laicité dans l'Église*, cit.

[19] José Guerra Campos, "La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia", *loc. cit.*

sia y el Estado, de 1905, condenada por san Pío X en "Vehementer nos" (1906). En la carta comienza afirmando, por el contrario, que "el principio de la laicidad, al que vuestro país se halla tan ligado, si se comprende bien, pertenece a la doctrina social de la Iglesia". Frase equívoca, máxime si se tiene en cuenta que se dirige a los obispos de Francia en ocasión de una ley francesa. Pero la ambigüedad se prolonga acto seguido, a través del recordatorio "de la necesidad de una justa separación entre los poderes". Pues, por vez primera, no es la "distinción" entre los poderes la que se reclama, sino la "separación". Equívoco agravado por el hecho de que la ley de 1905 llevaba en su rúbrica precisamente el término "separación". Finalmente, la carta da un paso más, al establecer que "el principio de no-confesionalidad del Estado, que es una no-inmisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen al servicio de todos y de la comunidad social"[20].

Así pues, no salimos de la ambigüedad en ese terreno. Con graves consecuencias. Pues la Iglesia no acierta a reafirmar el derecho público cristiano.

[20] "Lettre apostolique aux Éveques françaises", de 11 de febrero de 2005. Resulta interesante de observar, en todo caso, que Benedicto XVI, pocos meses después, en su "Discours à S. E. M. Bernard Kessedjian, ambassadeur de France près le Saint-Siège, à l'occasion de la présentation des lettres de créance", de 19 de diciembre de 2005, reinterpreta (separándose de lo que decía el propio texto) a su predecesor afirmando: "Comme l'a rápele mon prédécesseur le Pape Jean-Paul II dans la lettre qu'il adressait le 11 février dernier aux Éveques de France, le principe de laïcité consiste en une saine distinction des pouvoirs (...)". Distinción, desde luego, no es separación, por lo que Benedicto XVI parece haber puesto discretamente las cosas en su sitio.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

COLECCIÓN *DE REGNO*

Director: Miguel Ayuso

Nº 1
La naturaleza de la Política
Danilo Castellano

Nº 2
Los saberes políticos
(Ciencia, Filosofía y Teología Políticas)
Frederick D. Wilhelmsen

Nº 3
Poder y libertad. Una visión desde
el tradicionalismo hispánico
Francisco Elías de Tejada

Nº 4
La constitución cristiana de los Estados
Miguel Ayuso